

أبو جوبن

إسلام الحسين

بقلم

الدكتورة فوقيه حسين محمود

أعلام العرب
الكتاب القادم

الناصر صلاح الدين

للدكتور
سعيد عبد الفتاح عاشور

يصدر في ٧ مايو ١٩٦٥

يطلب من

مكتبة مصر

٣ شاع كامل صدقي "الفجالة"

التمن ٥ قروش

الدار القومية للطباعة والنشر

اعلام العرب

٤٠

أبو جوبن

إسلام الحسين

بقلم

الدكتورة فوقيه حسين محمود

كلية البنات بجامعة عين شمس بالقاهرة

المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والانتباء والنشر
الدار المصرية للتأليف والترجمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله
وصحبه وعلى سائر الأنبياء والمرسلين ومن تبعهم باحسان الى يوم
الدين وسلم تسليما كثيرا .

مقدمة

يسرنا ، ونحن نعيش هذه الأيام ، في موسم اسلامي كريم ،
أن تقدم بين يدي القراء عرضا لسيرة شخصية دينية لها جلالها
ووقارها احتلت في قلوب المسلمين مكانة كبرى ، ألا وهي
شخصية أبي المعالي ، امام الحرمين ، عبد الملك الجويني .

وامام الحرمين ، امام من الأئمة الذين تمتعوا بأكبر قسط
من الاحترام والتقدير ، ابان القرن الخامس الهجري . ذاع صيته
بين معاصريه ، وامتد هذا الصيت الى من جاء بعده ، فكان المرجع
لكل حريص على أمور الدين ، غيور على اعلاء شأنه .

ولكى يتبين هذا ، نذكر بضعة أقوال لرجال من كبار أئمة
عصره ، واللاحقين عليه .

قال (أبو اسحق الشيرازي) وهو رئيس المدرسة النظامية ببغداد : « تمتعوا بهذا الامام ، فانه نزهة هذا الزمان » . وقال له مرة أخرى : « يا مفيد أهل المشرق والمغرب ، لقد استفاد من علمكم الأولون والآخرون » .

وهناك امام آخر من أئمة ذلك العصر ، وهو شيخ الاسلام (أبو عثمان اسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني) وقد سمع امام الحرمين في بعض المحافل فقال :

« صرف الله المكاره عن هذا الامام ، فهو اليوم قرّة عين الاسلام ، والذاب عنه بحسن الكلام » .

أما أبو القاسم القشيري ، فقد قال : « لو ادعى امام الحرمين اليوم النبوة لاستغنى » بكلامه هنا عن المعجزة » . يعنى أن ما كان يصدر من كلام عن الامام ، كان له من قوة الحجة ، ما يجعله بمثابة المعجزة بالنسبة للأنبياء . ولا غرابة في ذلك ، فأقواله التي واجه بها معاصريه ، كانت صادرة عن نفس عاشت ، فيما عاش فيه الآخرون ، وتعرضت لما تعرضوا له من المآزق والأزمات ، فجاءت ملائمة لعلاج الداء الذي أصيبوا به ، فكانت بالنسبة لهم دواء شافيا من الحيرة التي أقلقّت نفوسهم فترة طويلة من الزمن .

وأقوال (السبكي) مثال طيب لرأى اللاحقين عليه فيه . فلم يتخرج هذا المؤرخ من أن يرفع منزلة الامام الجويني على منزلة شيخين امامين ، معترف لهما بالسبق في الامامة ، وهما القفال « شيخ الخراسانيين » وأبو حامد . ولم يكتف بهذا ،

بل صرح بأن مقارنة الامام بالسابقين عليه تثبت أنه قد أربى على كثير من المتقدمين ، وأنسى تصرفات الأولين ، وسعى في دين الله ، سعياً يبقى أثره الى يوم الدين . لهذه المكانة العظيمة نعرض اليوم لهذه الشخصية بالدراسة والبحث .

والحقيقة أن المكتبة العربية لا تزال في أشد الحاجة الى الدراسات المختلفة لسير ومذاهب كبار أئمة المسلمين ، وذلك أن توجيه الجهود الى مثل هذه السير والمذاهب ، سيكشف لنا ، ليس فقط عن سير رجال خدموا الدين بقلوبهم وعقولهم بل سيدلنا على أنماط متعددة من السلوك العربي الأصيل ، والجهد العلمى والدينى الصافى ، قد يقلب ظهورها تاريخ الفكر البشرى ؛ فقد درج مؤرخو نتاج الفكر من الشرقيين والغربيين على رد نهضة العلم الحديث الى أهل الغرب ، ظانين أنهم استقوا أصول البحث القويم من فلاسفة المنهج ، من أمثال « ديكارت » وغيره .

والواقع الذى أغفله هؤلاء المؤرخون ، أن العرب كانوا أصحاب اتجاه تجريبى واضح فى حياتهم الفكرية والعلمية على حد سواء ؛ فلم يحدث أن غضوا النظر عن الواقع العيانى الذى يحيط بهم ، أو سجنوا أنفسهم فى برج عاجى مترفعين عن هذا الواقع . ولا غرابة فى ذلك ، والقرآن الكريم الذى هو المنهل الخصب للعقول والنفوس فى أرض العرب ، يحث على النظر القائم على النور الفطرى الذى حبانا الله به ، كما يدعونا الى الاعتبار بآياته سبحانه وتعالى فى السموات والأرض . فكأن العرب

كانوا منذ أن دخلت عليهم الثقافة القرآنية الكريمة ، أصحاب فكر ، وأصحاب رأى ، بطريقة لم تفصلهم أبدا عن الواقع وخصوبته ، فارتسمت خطوط تفكيرهم نحو مذاهب وأنسقة ربطت الفكر بالواقع ، واحترمت خصوبة هذا الواقع ، وكانت تحوى على الدوام لمسات قوية من التجربة الواقعية والذهنية كانت بمثابة المشعل الذى اهتدى بهداه أهل الغرب فى عصر الجهالة ، فنهضوا من سباتهم العميق ، على صيحات علماء العرب فى مدارسهم التى كانت منتشرة فى ذلك الحين فى الأندلس ، والمغرب وصقلية . فكان مفكرو العرب هم الذين أيقظوا أمم أوربة ، وبعثوا فيها الحياة ، بعد أن ضلت طريقها ، وجمدت على المتوارث من آراء أرسطو .

ومآثر العرب متعددة فى العلوم التى كانت معروفة فى ذلك الحين . وكانوا قد بزوا أهل الغرب فيها بمراحل ، بحيث تخلف هؤلاء عنهم ، واضطروا الى أن يأخذوا عنهم منهجهم الذى يطلق للعقل عنانه ، ليعمل ويقارن ويستنتج ويستبعد ، فى الوقت الذى كان فيه أهل الغرب يلجمون عقولهم يلجام المنقولات المتوارثة .

ونحن بتعرفنا على أهل الفكر من العرب — وخاصة المتكلمين منهم — انما نرمى الى بيان أصالة الفكر العربى من جهة ، وأثر هذا الفكر فى بعث نهضة أهل الغرب من جهة أخرى ، بحيث تتبين لنا مختلف العوامل التى عملت عملها فى تاريخ الفكر البشرى ، ونكون بذلك قد أبرزنا ، حلقة غالية فى سلسلة النتائج

الفكرى ؛ أسقطها تحيز بعض المستشرقين المتعصبين ، ممن تناولوا الحقائق العلمية دون تقدير للانصاف العلمى الخالص .

ودراسة امام الحرمين — سيرة ومذهبا — تسفر عن أصالة فى الفكر تستحق من الباحث كل اهتمام وتقدير ، اذ بلغ من حرصه على أداء أفكاره واضحة جلية ، أن قدم لأقواله الكلامية بمذهب فى المعرفة يثعد من أدق المذاهب التى عرفت بين العرب حتى ذلك الحين ، والتى يمكن أن تقربها من آراء بعض المحدثين من أهل الغرب ، مما يؤيد ثقل هؤلاء عن العرب ، لو ثبت بالأدلة الملموسة اتصالهم بهم ، وأخذهم عنهم . وهذا أمر يجب أن يضعه الباحث العرب فى الحسبان .

فنحن اذ تقدم امام الحرمين ، لا نكشف عن شخصية اسلامية لها مكائنها وأثرها الطيب فى النفوس وحسب ، وانما نعرّف أيضا بفكر عربى أصيل ، ساهم فى بناء صرح الحضارة العربية التى كانت مصدراً من مصادر نهضة العلم فى العالم الأوروبى الحديث . والله يوفقنا جميعا الى ما فيه خير أمتنا العزيزة .

فوقية حسين محمود

مصر الجديدة } ٢٥ رجب ١٣٨٤ هـ
٢٧ نوفمبر ١٩٦٤ م }

القسم الأول
إمام الحسين
[٤١٩ هـ - ٤٧٨ هـ]

الفصل الأول سيرة إمام الحرمين

١ — يصعب على الباحث في سيرة امام الحرمين أن يتبين الأصل العربي الذي ينحدر منه الامام ؛ فقد ذكر في ترجماته على اختلافها أنه « جويني ، نيسابوري » ، نسبة الى « جوين ونيسابور » وهما من بلدان ولاية « خراسان » و « خراسان » من بلاد فارس .

وقد ولد امام الحرمين في هذه الولاية ، وفيها أقام ، وبها توفي ، أي أنه خراساني المولد والاقامة والوفاة ؛ مما جعل الكثيرين يظنون أنه خراساني الأصل .

الا أن هناك من المترجمين له (١) من تحدث عن والده فذكر أنه طائي نسبى ، و « طيء » قبيلة مشهورة من قبائل العرب ، و « سنبس » أبو حي من « طيء » (٢) . وهذا ينتهي بنا الى

(١) السبكي — طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ٢٠٨ .
السمعاني — سير أعلام النبلاء ج ١١ ق ١ ل ١٣٧ يسار .

(٢) محب الدين أبو الفيض السيد محمد مرتضى الحسيني
الواسطي الزبيدي الحنفى : تاج العروس من جواهر القاموس
ج ٤ ص ١٦٨ ، ص ١٩٢ .

أن هذا الوالد كان عربى الأصل ، وأن ابنه بالتالى عربى ، من دم عربى أصيل ، ولهذا تستطيع أن تقطع بعربية هذا الامام .
وامام الحرمين هو : عبد الملك ، بن عبد الله ، بن يوسف ، ابن محمد ، بن عبد الله ، بن حيثوية — بمثناتين من تحت أولاهما — أى الياء الأولى — مضمومة مشدودة ، والثانية مفتوحة .

وللامام كنية تدل على مكاتته بين أهله وعشيرته من بنى عصره ، فقد كنى بأبى المعالى . وليس هذا بكثير على امام ، قضى حياته فى تحصيل ونشر العلوم الالهية ، ولم يأل جهداً فى العمل على اعلاء شأن الدين ، حيث جمع بين سلامة المنطق ، ومتانة القول فى الرد على خصومه ، فأظهر الحق ، وأزهق الباطل ، وعلا شأن الدين على يديه ، فقل له : أبو المعالى .

ذكرنا أن الامام قد نسب الى « جوين » و « نيسابور » ، وذكرنا أن البلدين من بلدان فارس . فان أردنا أن نعرف بهما فى ايجاز فائنا نذكر أن « جوين » أو « كوين » ناحية من نواحي نيسابور ، اذ تقع بين بسطام ونيسابور ، تحدها « بيهق » من الشرق و « جاجرم » من الشمال (١) . وهى بلدة مشهورة بعلمائها وأهلها من ذوى الصيت الذائع ، وينسب اليها قوم عديدون غير امام الحرمين ، يذكر منهم ياقوت : والد عبد الملك (امام الحرمين) عبد الله الجوينى ، وكان من العلماء ، وعمه

(١) ياقوت - معجم البلدان - المجلد الثالث مادة « جوين » ،

الحسن على بن يوسف الجويني الذي يلقب بشيخ الحجاز ؛
وكان صوفيا ، لطيفا ، فاضلا ، اشتغل بالعلم والحديث ؛ وصنف
في التصوف ؛ وسمى كتابه « الصلاة » ؛ كما ينسب اليها أيضا
موسى بن العباس بن محمد أبو عمران الجويني النيسابوري ،
وكثيرون غيرهم .

هذا فيما يتعلق بجوين ، أما « نيسابور » فهي كما تبينا
مجاورة لجوين ، ولا تقل عنها في ذيوع الصيت ، ان لم تكن
تزيد عنها من حيث انها كانت مركزا للعلماء ، فترة طويلة من
الزمن ، وكان بها عدة مدارس ومجالس علم منها مدرسة البيهقي
وغيرها ، كما كانت تتوسط مناطق آهلة بالسكان ، فكان بينها
وبين الري ستة عشر فرسخا ، وبينها وبين « سرخس » أربعون
فرسخا (١) .

هاتان هما البلدتان اللتان نسب اليهما امام الحرمين . والمعروف
أن نسبة الأفراد الى المدن تكون في أكثر الأحيان بحكم المولد
أو الإقامة أو الوفاة .

وهنا تتساءل لماذا نسب عبد الملك الى « جوين » ولم يرد
في سيرته ما يدل على أنه قد ولد أو أقام أو توفي بها .

ليس أمامنا الا أن نتقل الى سيرة والده عبد الله ؛ فنجد
أنه ولد « بجوين » ومكث بها فترة من الزمن مخالطا علماءها ؛
فتأدب وتفقه على أيديهم ، ثم رحل بعد ذلك عنها ، طلبا للعلم ،
واستقر بنيسابور ، على نحو ما سيجيء تفصيله بعد ؛ فيكون

(١) المرجع السابق - المجلد الثامن - مادة نيسابور ص ٣٥٦ .

والد الامام قد نسب الى منقط رأسه ، وعرف بالجوينى طوال حياته . فلما وافته المنية ، وجلس ابنه عبد الملك مكانه للتدريس انتقلت اليه هذه النسبة ، ومن ثم تكون نسبة عبد الملك الى « جوين » قد وقعت بالوراثة .

أما عن نسبته الى « نيسابور » فذلك يرجع الى طول اقامته بها .

وما دنا بصدد التعريف بأصله واسمه وكنيته ، فلنتعرف أيضا على ما اشتهر به من ألقاب أجمع المترجمون على تلقيبه بامام الحرمين (١) . وقيل انه لقب بهذا الاسم ؛ لأنه جاور بمكة أربع سنوات كان خلالها يناظر ، ويلقى الدروس ؛ لتثبيت الدين وتقوية عمده ، فقبل عنه : امام الحرمين .

وأضاف ابن العماد ، وابن خلكان ؛ وابن فضل الله العمري ، فذكروه بلقب « ضياء الدين » ويبدو أنه أطلق عليه هذا اللقب ،

-
- (١) السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ٢٤٩ .
- ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة ج ٥ ص ١٢١ .
- ابن العماد : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب . ج ٣ ص ٣٥٨ .
- ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٦١ .
- ابن الجوزى : المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم ج ٩ ص ١٨ .
- ابن عساكر تبين كذب المغترى ص ٢٧٨ .
- ابن فضل الله العمري : مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار ج ٣ ق ١ ل ٣٨ ظ .
- السمعاني - الأنساب ل ١٤٤ ظ .
- الذهبى - سير أعلام النبلاء : ج ١١ ق ٢ ل ٢٥٥ يمين .

لما كان عليه من القدرة على ائارة الطريق للمدافعين عن العقيدة ؛
فقد مكن أهل السنة من الرد على الفرق الضالة الهالكة ، فكان
نورهم الذى به اهتدوا الى سواء السبيل ، وقد أرادوا أن
يعبروا عما يكونون له من التقدير ، فلقبوه بضياء الدين .

٢ — وليس هذا بعجيب وامام الحرمين من بيت علم ودين ،
فوالده هو الشيخ عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف
ابن محمد بن حيثوية . ذكره كثير من المترجمين ، وأفاضوا في
بيان تقواه وعلمه وفضله (١) .

ويتبين الباحث من دراسة سيرة هذا الوالد أنه كان له الأثر
كل الأثر في توجيه ابنه نحو التعمق في تحصيل العلوم الاسلامية ،
وتكريس حياته لخدمة الدين ؛ ولذا سنقف عند هذه السيرة
لنبرز معالمها ونبين أصالة البيت الذى نبت فيه الامام حيث وجد
العلم والتقوى بين أب وأم صالحين تقيين .

تحدثنا التراجع عن حياة ذلك الوالد بناحية جوين ، حيث
ولد وعاش فترة من الزمن ، وهو السبسي الطائي كما ذكرنا ؛
فتذكر أنه تلقى العلم أول ما تلقى على والده المعروف بالأديب
يوسف ، الذى عرفه بعلوم اللغة والأدب . كما التقى في هذه
الفترة بأبى يعقوب الأبيوردى ، وتفقه على يديه ، والأبيوردى من
كبار الأئمة فى الفقه .

ثم فكر عبد الله فى الارتحال عن « جوين » طلبا للعلم على

(١) السبكي طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ٢٠٨ .
الذهبي - سير أعلام النبلاء ج ١١ ق ١ ل ١٣٧ يسار .

عادة جميع العلماء في ذلك الحين ؛ فتوجه أول ما توجه الى نيسابور ؛ حيث قابل أبا الطيب الصعلوكي ؛ الذي كان فقيها شافعيًا ومتكلما وأديبا . وبعد أن قضى فترة مع هذا الامام الشافعي المذهب اتجه نحو « مرو » ، قاصداً القفال المروزي الذي كان له في المذهب الشافعي ما ليس لغيره من أبناء عصره — على حد قول المترجمين له — والذي لقب بالقفال ؛ لأنه أمضى فترة طويلة من عمره في صنع الأقفال ، ولم يمنعه هذا من التبحر في العلم والوصول الى أعلى مراتبه . وتفقه على يديه كثيرون ، وصار أغلبهم من كبار الأئمة فيما بعد . وقد لازمه « عبد الله » حتى برع على يديه في المذهب الشافعي وعلم الكلام ، وأتقن طريقته ، ثم رجع الى « نيسابور » وكان ذلك عام ٤٠٧ هـ واستقر مقامه بها الى أن وافته المنية حوالي عام ٤٣٨ هـ .

تبين مما تقدم مدى توفر العنصر الاسلامي ، من حديث ، وفقه ، وكلام في ثقافة هذا الوالد ، فاذا عرفنا — زيادة على هذا — أنه لم يقف عند حد التحصيل ، بل عمل بكل جهده على نشر العلم ، حتى انه حين استقر بنيسابور كان يعقد بها المجالس للمناظرة والفتوى وتعليم الخاص والعام ، وافتتح مدرسة للتعليم ، تميزت بطابع ديني خالص ، يبعد بها كل البعد ويميزها كل التمييز عن غيرها من مجالس أهل الزندقة ، التي كانت شائعة في ذلك العصر ، وضح لنا بما ذكرنا كيف كانت بيئة امام الحرمين العائلية خليقة بتكوين امام أمين على العلوم الاسلامية ، محب لها ، وخاصة وأن هذا الوالد ، قد تميز بصفات منها : ولعه

الشديد بالعلم حتى انه كان يقول في دعاء قنوت الصبح :
« اللهم لا تعقنا عن العلم بعائق ، ولا تمنعنا عنه بمانع » . ومنها
حرصه الشديد على عدم الوقوع في الشبهات ، اذ يحكى أنه
ما كان يستند في داره الى الجدار المشترك بينه وبين جيرانه ،
ولا يدق فيه وتداً ، وكان يحتاط في أداء الزكاة حتى كان يؤديها
في السنة مرتين حذر النسيان أو دفعها الى غير المستحق .
كما ذكر عنه بصدد اتصاله بأم ولده أنه اتخذها أمة اشتراها
بمال خلال من كسب يده ، عن طريق النسخ بالأجرة ، لكي تكون
عليه خيراً وبركة . وكانت صالحة وما ان حملت منه حتى أخذ
يوصيها بمجانبة ما فيه شبهة ، سواء فيما يتعلق بها ، أو ما يمن
ولدهما ، وقد كان لهذا أثره في حسن تنشئة الصبي .

ثم كان من أثر تغلغل هذه الصفة في نفس الوالد أن كان
يتحرج في اخراج مؤلفاته خوفاً من الوقوع في الشبهات . يحكى
أنه أراد أن يكتب كتاباً سماه « المحيط » لا يتقيد فيه بالمذهب
الشافعي ، متجنباً التعصب للمذاهب ، غير أنه حدث أن أطلع
الحافظ أبو بكر البيهقي على أجزاء ثلاثة من هذا الكتاب ، فراه
أن يتخذ عبد الله الجويني هذا الطريق ، وأرسل إليه ، ينتقده ،
مبينا الأوهام الحديثية ^(١) ، التي لا يستطيع أن يتبينها الا من

(١) ورد نص الرسالة التي أرسلها الحافظ البيهقي الى
أبي محمد الجويني في مرجعين :

الأول - طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ٢١٠ الى ص ٢١٧ .
والثاني - ... مجموعة الرسائل المنيرية ج ٣ من ص ٢٨١ الى
ص ٢٩١ .

يتقن علوم الحديث . فما كان من « عبد الله » إلا أن رجع عن
المضى في كتابة هذا المصنف . ويذكر أنه ارتاع من هول ما أتت
بشاه ، وتاب عن فعله ؛ بعد أن شكر البيهقي على توجيهه
وارشاده .

هكذا تتبين كيف كان لهذه الصفة أثرها في توجيه نشاطه
وجهة اسلامية خالصة ؛ اذ لم يحاول من بعد حادثة كتاب
« المحيط » أن يقر علوما غير اسلامية .

غير أن واقعة « المحيط » هذه ، وإن كانت تكشف عن مدى
تمسك والد الامام بأصول البحث الفقهي المترفع عن الظن
والأوهام ، إلا أنها تدل في الوقت نفسه على ناحية خفية من
تواحي نفسيته واتجاهه الذاتي ، أقصد نزعتة الى عدم التقيد
بالمذاهب ، والأخذ بما يهديه اليه عقله واجتهاده المعتمد على
الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة ، دون النقل عن المجتهدين
السابقين عليه .

وهذا يعنى أن امام الحرمين قد لمس منذ نعومة أظفاره نزعات
من الرغبة نحو التحرر تجاوزت معها نفسه ؛ لذلك اتجه نحو
التحرر من النقل الخالص في كتاباته ، وأتقن نقد المذاهب المخالفة
على نحو ما يظهر لنا من مصنفاته عند الكلام عليها .

فاذا أردنا أن نتعرف على هذا الوالد من خلال كتاباته فسنجد
أنفسنا أمام مجموعة من الكتب مثل : الفروق ، والسلسلة ،
والتبصرة ، والتذكرة ، ومختصر المختصر ، وشرح الرسالة ؛
والمختصر في موقف الامام والمأموم ، والتفسير الكبير الذي

يشتمل على عشرة أنواع في كل آية . غير أن هذه الكتب لم أجد لها ذكرا في فهارس المكتبات المشهورة . إلا أن البحث هداني الى أحد مصنفاته وهو « رسالة في اثبات الاستواء والفوقية في تنزيه الباري عز وجل عن الحصر والتمثيل والفوقية » . تبدأ هذه الرسالة ببيان أن « الدين نصيحة » أي أنه يحوى التوجيه والإرشاد لكل نفس يتابها القلق ويدخلها الشك في أمر من أمور الدين . ويتناول الامام بعد ذلك مسألة « ظاهرات الصفات » ووصف الله نفسه بها ، ويفصل القول في الفوقية والاستواء والنزول كما يبحث مسألة ثبوت « صفة الوجه » ومسألة « الحرف والصوت » ، وينتهي الى أن علوه على عرشه سبحانه وتعالى لا كيف له ولا انحصار ، أي على مثال يخالف من جميع الوجوه جلوس المخلوق على عرشه فالمخلوق أي العبد له قدوم ومقدار وله حدود وظروف وطريقة تميزه عن غيره وتعين وجوده في مكانه فوق العرش ؛ أما الله سبحانه وتعالى فجلوسه على عرشه « بلا كيف » ويفسر مسألة الفوقية ، لا بمعنى الجهة ولكن بمعنى الغلبة والقهر .

ويحرص الامام على بيان أن الله تعالى « كان ولا مكان » ولا انس ولا جان ، ولا طائر ولا حيوان .. « وهذا يعنى أنه يثبت لله تعالى صفة القدم ، ويرى أنه « المنفرد بوحدايته في قدس أزليته ، والدايم في فردانيته في قدس حمدانيته .. » فهو يثبت لله القدم والوحدانية والأزلية والدوام في الفردانية ، أي

اختلافه عن البشر في وجوده وصفاته تعالى وتنزه عن كل حدة ؛
وقد ومكان وزمان .

ويحدد الامام الغاية من البحث في هذه المسائل فيذكر أن
« .. من نقي الله قلبه ، عرف أنه ليس المراد الا معرفة الرب
تعالى والتوجه اليه منها » . ويؤكد ضرورة اثبات هذه المعرفة
بحقائقها « .. وأعيانها ، كما يليق بجلاله وعظمته » . ولذلك وجب
البعد عن تأويل حقيقته تعالى ؛ فلا بد من تفادي التكيف ،
والتمثيل . ويلاحظ أن الامام يشترط لبلوغ هذه المعرفة ، نقاء
القلب وصفاء الروح ، وتفتح البصيرة . وهو في هذا كله يواجه
الأنام بعبارات مبسطة لا تعقيد فيها ولا تمثيل ، وينتقى ألفاظا
تقرب المعنى المطلوب دون أن يلجأ الى الحجج والبراهين العقلية
التي لجأ اليها غيره من متكلمي الاسلام ممن لحقوا به ، ونذكر
بالذات ابنه عبد الملك امام الحرمين . وهذه الرسالة مطبوعة
ضمن « مجموعة الرسائل المنيرية » سنة ١٣٤٣ هـ وهي الرسالة
الثانية من المجموعة . ويوجد منها نسخ خطية ببرلين ولندن
والموصل .

ويتبين الباحث في هذا المصنف لون الكتابات التي كان يعنى
بها والد الامام كشيخ مسئول ، ينقل الى معاصريه ألوان المعارف
الاسلامية وقد كان لهذا اللون من الكتابات ولطبيعة العمل الذي
كان يقوم به هذا الوالد وما تميز به من صفات ، أثره في توجيه
امام الحرمين وجهة الاستقصاء والتحصيل كما ذكرنا ، وهو الذي
تتلمذ أول ما تتلمذ على والده الشيخ صاحب القدم الراسخة في

العلم ، المهاب الوقور ، الذى كانت له دراية بالفتوى . ولا يغيب عنا مدى ما يجنيه طالب العلم من فائدة اذا ما تفتحت مداركه على يد رجل فاضح الفكر ، ثابت المعرفة ، على نحو ما كان عليه والد الامام . فلقد كان هذا الوالد أكثر أولئك الذين لازمهم عبد الملك فى بداية حياته ، فيكون بذلك قد مهد له — بحق — السبيل للتوجه وجهة أولئك الذين ينزلون كل مذهب منزلة البحث والتمحيص ، وأنه هياً لابنه — بحق — الظروف التى سمحت له باستيعاب أكبر قسط من العلوم الاسلامية على اختلافها .

٣ — ولد امام الحرمين فى هذا البيت الكريم : وكان والده عند مولده قد استقر بنيسابور . وأغلب الظن أن امام الحرمين قد ولد فى هذه البلدة أو فى منطقتها ، اذ يرجح أن يكون الوالد قد سكن ، على نحو ما كان يفعل غيره من العاملين بنيسابور ، فى « بشتنقان » أو « بشتنكان » وهى قرية صغيرة تعتبر احدى متنزهات « نيسابور » فلا يفصلها عنها إلا فرسخ واحد أو نصف فرسخ . وكان أغلب العاملين بنيسابور يعيشون بها لاعتمادهم هوائها ، ولقربها من مقر عملهم ، خاصة وأن نيسابور قد عرفت بحرارة الجو ، ورداءة طعم المياه التى لا يصل اليها الأهليون الا اذا نزلوا الى « قنى » تحت الأرض .

وقد اختلف المترجمون فى تحديد تاريخ ميلاد امام الحرمين فيثبت البعض على أنه كان فى ١٨ محرم عام ٤١٩ هـ ويروى البعض الآخر أنه كان فى عام ٤١٧ هـ . غير أنهم أجمعوا على أنه توفى

عام ٤٧٨ هـ ، وله من العمر تسع وخمسون سنة . وهذا ينتهي بنا بعد التحقيق والتمحيص الى أن مولده كان في اليوم الثامن عشر من المحرم عام ٤١٩ هـ الموافق لليوم الثاني والعشرين من شهر فبراير عام ١٠٢٨ م .

ولد امام الحرمين بين أحضان والدين حريصين على تنشئته تنشئة اسلامية صحيحة كما ذكرنا ويصور لنا السبكي هذه الفترة الأولى من حياة الامام فيقول ان والده قد اعتنى به منذ صغره ، بل من قبل مولده . وتتمثل هذه العناية السابقة على مولد الامام في أنه اكتسب مالا من عمل يده خالصا من الشبهة ليكون سبيله الى أم ولده كما سبق أن بينا ذلك . ولما ولد الامام حرص والده على ألا يطعمه ما فيه شبهة ؛ فلم يمازج باطنه — كما قيل — الا الحلال . ويحكى أنه حدث أن تلجلج امام الحرمين مرة في مجلس مناظرة . فدهش الحاضرون ، وقال أحدهم : « يا امام الحرمين ما هذا الذي لم يعهد فيك ؟ » فقال : ما أراها الا آثار بقايا المصّة . وهنا يقص علينا السبكي نبأ هذه الحادثة التي ان دلت على شيء فائما تدل على مدى حرص الشيخ على العناية بولده من وجهة نظره الفقهية التي كان لها أثرها التربوي على هذا الولد (١) .

وخلاصة أمر المصّة : أنه حدث — حين كان عبد الملك رضيعا — أن انشغلت أمّه عنه في اعداد طعام لأبيه ، فبكى ، وكانت في دارهم جارية مرضعة لجيرانهم ، فأرضعته مصّة

(١) السبكي — طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ٢٥١ .

أو مصتين . وحدث أن فاجأها الوالد وهي ترضع ابنة ، فأنكر ذلك بقوة ؛ لأن هذه الجارية ليست ملكا له ، وليس لها أن تتصرف في لبنها ، وأصحابها لم يأذنوا لها بذلك . وبلغ من سخطه على ما حدث أن أمسك بابنه وقلبه ، واستفرغ بطنه حتى لم يبق في جوفه شيء من هذه المصة !! .

ويبدو في اعتقاد مؤرخيه أن جوفه لم يسلم من آثار هذه المصة كلية ، فاعترفته اللجلجة في بعض مواقفه أثناء المناظرة وهو المساجل الذي يمضي كالسيف في مناظراته ، دون أن يعوقه عائق ، أو يقوم في وجهه مانع لدحض آراء خصمه ومناظره .
والحقيقة أن هذه الحادثة تثبت كيف كان والده يحاسب نفسه حسابا عسيرا في تربية ولده ، وقد ربط السبكي بين ذكاء امام الحرمين ، وحدة ذهنه ، وبين هذا الحرص على إبعاد ما فيه شبهة عن ولده أثناء طفولته — والواقع أن الحرص في تربية الأولاد — بصفة عامة له أثره في تقويم الطفل الناشئ صحيا وعقليا تقويما سليما .

تفتحت مدارك الامام على يدى هذا الوالد كما ذكرنا ، وقد أخذ الفقه عنه ، واجتهد معه في المذهب والخلاف والأصول ، وتعلم العربية ، وأتقن علومها ، حتى برز على من كانوا يتلقون العلم في مدرسة أبيه ، وأكرمه الله فحفظ القرآن ، فاكتمل له من المميزات ما أعجز الفصحاء . وأقر له بالتفوق في العلوم التي مارسها كل من خالطه ، واعترفوا له بالمقدرة على حسن أدائها .
هكذا كانت الفترة الأولى في حياة امام الحرمين ، فترة تلقى

فيها دروسا في اللغة والقرآن والحديث والفقه والخلاف والأصول . وقد آتقن العلوم الإسلامية اتقاناً كبيراً ، مما جعله اماماً ، من الأئمة المحققين كما يقول عنه المترجمون ، وهو في سن مبكرة .

٤ — وقد تميز الامام وهو في هذه السن بعقل راجح ، وذهن متقد وميل طبيعي الى النقد والبحث والفحص والتمحيص ، حتى أنه يذكر أنه كان يرفض في قوة ما لا يقبله عقله ، ولو كان صادراً عن والده . وكان والده يعجب به لذلك ، لأن في تقده له ما يدل على رجاحة العقل وحسن التقدير المؤدين الى النجاح والفلاح .

ولم ينقطع الامام عن تخطئة والده فيما يراه حتى بعد وفاته ، اذ يروى عنه : أنه كان يردد عبارة خاصة كلما وقع على بعض أخطاء لوالده في كتاباته وهي : « هذه زلة من الشيخ رحمه الله » (١) .

يبدو مما تقدم أن عقل امام الحرمين لم يكن فيما اتصل به من ثقافات وما وقف عليه من معلومات بالعقل الذي يتقبل ما يعرض عليه ويقف منه موقفاً سلبياً دون بحث أو تمحيص ، بل هو على العكس من ذلك قد بحث ودقق ، واستقصى كل ما وصل الى علمه فأخذ بما ثبت أنه حق ، وترك ما بدا له فيه زيغ أو شبهة .

(١) السبكي طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ٢٥٤ .
ابن العماد — شذرات الذهب ج ٣ ص ٣٦٠ .

ولدينا عبارة تكشف عن روح امام الحرمين الوثابة الى الحق والعلم والمعرفة والبحث والاستقصاء بروح العالم الحريص على تحصيل الحقيقة التي لا تثبت لديه الا بعد اعمال فكره ، وتشغيل ذهنه ، واحكام بحثه — هذه العبارة هي تلك التي صرح فيها بالانصراف عن العلوم الظاهرة الى الخوض في خضم ما نهى عنه أهل الاسلام طلبا للحق ؛ قال الامام : —

« لقد قرأت خمسين ألفا في خمسين ألفا ، ثم خليت أهل الاسلام باسلامهم فيها ، وعلومهم الظاهرة ، وركبت البحر الخضم ، وغصت في الذي نهى أهل الاسلام عنه ، كل ذلك في طلب الحق ، وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد .. » (١) هكذا أراد الامام أن يعمل عقله فيما يحصله ، كما أراد أن يلم بكل صنف من صنوف المعرفة سواء الاسلامي منها وغير الاسلامي ، بل ما نهى عنه أهل الاسلام كما قال . ويبدو من حديثه أنه أراد المعرفة للمعرفة ، أي أنه كان يرمى الى تحصيل كل ما وصلت اليه القريحة الانسانية ؛ ليكون في مصاف أولئك الذين يطلعون على قومهم بعلوم لا تتبع من علوم الدين ، بل ولا تمت اليها بصلة ، لينهى عن تحصيلها أهل الدين .

فكأن امام الحرمين قد تين — وهو في هذه السن المبكرة وفي مثل هذا العصر المتقدم — أهمية المعرفة بصفة عامة وامكان قيام علوم دنيوية منفصلة عن العلوم الدينية ؛ كما اكتشف أن معيار الحق في العلم هو العقل ، ذلك النور الفطري الذي حبانا

(١) السبكي . طبقات الشافعية الكبرى — ج ٣ ص ٢٦٠ .

الله به فميزنا به عن سائر الحيوان . ولا غرابة في ذلك فالدين الاسلامي دين عقل وتفكر . وهو يعطى الفرصة للانسان كاملة ليحصل ما يحلو له من علوم الدنيا والدين . دون خلط بين العلوم الدينية والدنيوية .

ويبدو أن امام الحرمين قد خاض في العلوم على اختلافها وحصل كل ما كان مندرجا يومئذ تحت لفظ (فلسفة) اذ كان مفهوم الفلسفة في تلك الأيام يعنى جميع المعارف ، وكان لفظ (علم) ما زال بمفهومه القديم الذى يرادف لفظ (معرفة) . ولم يكن قد تميز بعد بتلك المميزات التى جعلته يمثل نوعا خاصا من المعرفة يمكن أن يوضع في مقابل المعرفة الفلسفية .

وبعد أن حصل امام الحرمين جميع هذه العلوم القديمة شعر بما فيها من نقص من حيث مقدرتها على ملء النفس بنور الحق ، فرجع في أخريات أيامه عنها لا استنكاراً لها ، أو نقياً لنفعها ، ولكن رغبة منه في تحقيق درجة من العلم النوراني الرباني الأعلى الذى يملأ النفس قبل رحيلها الى ربها ورجوعها فتغدو اليه سبحانه وتعالى راضية مطمئنة . وقد قال في ذلك : « والآن قد رجعت عن الكل الى كلمة الحق ، عليكم بدين العجائز ، فان لم يدركنى الحق بلطف بره فأموت على دين العجائز وتختتم عاقبة أمرى عند الرحيل على مذهب أهل الحق ، وكلمة الاخلاص » « لا اله الا الله » فالويل لابن الجوينى — يريد نفسه — (١) يتضح من ذلك كله أن الامام الجوينى يضع العلوم الدينية في أعلى مرتبة ،

(١) المرجع السابق .

ويرى منها الطريق الى تحصيل الهدوء والسكينة ، ورضا النفس بعد أن تكون هذه النفس قد تعرفت على جميع ألوان المعرفة فتكون سكينتها عن علم والمأم بمختلف الوسائل المتيسرة للعقل الانساني ، ولا يعنى دخوله في هذه العلوم تخليه عن العلوم الدينية ، كما ظن بعض الذين كانوا يسيئون فهم الأمور في ذلك الحين .

وقد رأى السبكي هذا الرأي الذي رأيناه ، فقال : « ظاهر هذه الحكاية (يقصد العبارة السالفة الذكر بشقيها الأول والثاني) (١) عند من لا تحقيق عنده البشاعة وأنه خلى الاسلام وأهله ، وليس هذا معناها ، بل مراده أنه أنزل المذاهب كلها منزلة النظر والاعتبار ، غير متعصب لواحد منها ؛ بحيث لا يكون عنده ميل يقوده الى مذهب معين من غير برهان ، ثم توضح له الحق ، وأنه الاسلام ، وكان على هذه الحالة عن اجتهاد وبصيرة ، لا عن تقليد » (٢) .

ويرى السبكي أن هذا مقام عظيم لا يتأتى الا لمن أوتى قدرة خاصة .

هكذا يتبين كيف كان الامام يتمتع بصفات ذهنية عالية ، من ذكاء وفطنة ومقدرة على الدخول في المسائل وتقديرها لتبين حقيقتها .

وقد عرفنا أنه اشتهر كذلك بحبه للاطلاع على الكتب في

(١) الواردين في ص ٢٥ س ٧ ، ص ٢٦ س ١٤ من هذا الكتاب .

(٢) المرجع السابق .

مختلف العلوم ه فقد روى عنه أنه كان يصل ليله بنهاره في القراءة والاطلاع ؛ وهذا يدلنا على مدى صدق ما ذكر عنه من أنه عندما شرع في تلقي الدروس على يد أبي القاسم الأسفراييني بعد وفاة والده كان قد طالع مائة مجلد في علم الأصول .

ه — مهّد هذا القدر الكبير من التحصيل السيل لعبد الملك لأن يكون اماما من الأئمة المحققين ، وهو ما زال دون العشرين . فما كاد يتوفى والده حتى قعد وهو في هذه السن المبكرة للتدريس مكان ذلك الوالد . ولم يعقه ذلك عن تحصيل العلم والاستمرار في الاستزادة منه . فكان يذهب الى الأسفراييني ، وهو أبو القاسم عبد الجبار بن علي بن محمد بن حسان الأسفراييني الاسكافي ٤٥٢ هـ (١) . وكان رجلا من أفاضل العصر ، متضلعا في علوم الفقه ، ومن كبار المتكلمين الآخذين بمذهب الأشعري . وكان يشتغل بالمناظرة والتدريس والفتوى ، وكان في الوقت نفسه من الآخذين بطريقة السلف في الزهد والفقر والورع وذلك للعلو بذاته الى درجة من العلم اللدني الأعلى الذي يفيض به الرب على العبد الذي يسلك مثل هذا الطريق .

وقد أخذ الجويني الكثير عن الأسفراييني ، وخصوصا في علم الكلام فقد استكمل معه الامام ما كان قد شرع فيه ابتداء

(١) السبكي طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ٢٢٠ .

بمفرده فقرأ معه بضعة أجزاء في الأصول وكان ذلك في مدرسة البيهقي (١) .

والبيهقي هو أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله البيهقي الخسروجردي . وكان على مذهب الشافعي أخذ الفقه على أبي الفتح ناصر بن محمد العمري المروزي ٤٥٨ هـ — واشتهر باتقان علوم الحديث ، ولم يأل جهدا في طلبه حتى أنه يروي أنه رحل الى العراق والحبال والحجاز لتحصيل كل ما قيل فيه ، وسمع بخراسان من المشايخ المعاصرين له ، وهو أول من جمع نصوص الشافعي في مجلدات . ومن مصنفاته السنن الكبير ، والسنن الصغير ، ودلائل النبوة ، والسنن والآثار ، وشعب الايمان ، ومناقب الشافعي . وكان من الذين سلكوا طريق السلف . فكان يقنع بالقليل مروضاً نفسه على الزهد والعبادة والتهجد والعزوف عن كل ما يمت الى مناهج الدنيا بصلة ، وقد توفي بنيسابور ثم نقل الى يهق .

وكان عبد الملك يذهب في الوقت نفسه الى مجالس الخبازي (٢) وهو أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد النيسابوري الخبازي ٤٤٩ هـ عرف بآته شيخ القراء . وقد كان نبيلاً ، طيب القلب ، صاحب مشورة بين أصحابه ورفقائه .

وقد تلقى عليه الجويني علوم القرآن الكريم ولذا قيل أنه

(١) ابن فضل الله العمري مسالك الابصار ج ٣ ق ٢ ل ٢٩٤ — ٢٩٥ .

ابن كثير — سير اعلام النبلاء ج ١١ ق ١ ل ١٥٩ يمين .
(٢) الذهبي — سير اعلام النبلاء ج ١١ ق ١ ل ١٥٩ يمين .

كان يبكر الى مجالس الخبازى لأنه كان يفتح يومه بهذا الكتاب الكريم وهو الذى كان حريصا على تحصيل علوم القرآن والتعرف على قراءاته وتفسيراته .

تبيين مما سبق كيف كان هؤلاء الأساتذة من الذين كانوا يشيرون بالسيرة على نهج السلف ؛ وكيف أنهم كانوا من المقربين الى الجوينى وهو فى ذلك الطور من حياته التى كان قد شرع أثناءه فى التدريس الى جانب التحصيل . واذا كان لأسلوبهم هذا من أثر فى امام الحرمين ، فلعله هو الذى ظهر فيما قيل عنه فى أخريات أيامه من أنه قد رجع الى « دين العجائز » ، وقد أشرنا الى هذه النقطة وسنرجع الى تفصيل القول فيها فى موضعه من البحث ان شاء الله تعالى .

ظل عبد الملك يعمل بمدرسة أبيه طوال الفترة التى أقامها بنيسابور قبل نزوحه عنها ، يفسر المذهب الشافعى ، ويدافع عن العقيدة الأشعرية التى كانت فى أشد الاحتياج الى من يعلى من شأنها ، ويحفظها من هجوم الخصوم الذين عملوا على امتهان المذهب السنى ، فقد ظهرت فتن عديدة فى ذلك الحين أسفرت عن تأزم الأمور بين أهل السنة والشيعة .

وهنا نقف وقفة لتحدث عن عصر امام الحرمين فى ناحيته السياسية والدينية وما ترتب عليهما من أثر فى الناحية الثقافية ؛ وذلك لتبين الدوافع الحقيقية لبعض أحداث وقعت فى حياة الامام ، مثل نزوحه عن نيسابور ثم رجوعه اليها ، ومثل انشغاله بعلوم الدين دون غيرها من العلوم ، ومثل تكوّن بعض كتاباته

بعناصر غير اسلامية تكشف عن ثقافته في العلوم الحكيمة أى الفلسفة .

٦ — سبقت الإشارة الى أن امام الحرمين ولد عام ٤١٩ هـ وتوفي عام ٤٧٨ هـ ، ومعنى هذا أن حياته تقع في القرن الخامس الهجرى ، وهى الفترة التى عرف عنها أنم الحياة السياسية في الجزء الشرقى من الدولة الاسلامية كانت في أشد حالات الفوضى . وسبب هذه الفوضى يرجع الى انقسام الدولة العباسية الى دويلات كان يتسع نفوذ بعضها على حساب البعض الآخر ، وكانت خراسان من بين الدويلات التى انسلخت عن الدولة العباسية مستقلة بنفسها ، وبدأت تشن غاراتها على جاراتها لتفرض سيطرتها عليها وكان ذلك في عهد أحمد البويهى حوالى عام ٣٣٤ هـ (١) .

وقد بلغ من اتساع نفوذ البويهيين ابان حكمهم لولاية خراسان أنهم لم يقفوا عند حد السيطرة على جيرانهم في الدويلات الصغيرة المتخلفة بسبب ضعف الحكم العباسى ، بل فرضوا ارادتهم على الخليفة العباسى نفسه وسيطروا عليه .

ومن الأسباب التى مهدت لتسلط البويهيين عليه التجاؤه اليهم ليحموه ضد الذين كانوا يعلنون الحرب عليه من سلاطين الدويلات الصغيرة الخارجة عليه .

وقد بلغ من تخرج مركزه وضعفه ، وتجرده من كل سلطاته

(١) ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٢ ص ٣٩ .

وحقوقه أن عمت الفوضى البلاد ، وخاصة فيما اتصل بأمور المذاهب والمعتقدات ؛ إذ انتشر دعاة الشيعة واثبتوا في كل مكان ، وكان الخليفة الفاطمي أكثر أولئك الذين يعملون على خلع الخليفة العباسي السني ؛ فكان يبعث بمبعوثيه إلى أمراء الدويلات المنشقة ؛ ليدخلوا في المذهب الشيعي ، ونجح إلى حد ما مع بعض هؤلاء الأمراء ، كما استجاب له بعض الأهالي . وترتب على ذلك أن اضطرب الناس ، وثار بعضهم على بعض . وانتشرت الفتنة بينهم .

وقد شجع البويهيون وهم من الشيعة مبعوثي الفاطميين ، غير أن هدفهم من ذلك لم يكن تمكين الخليفة الفاطمي من تولي الخلافة على المسلمين أجمعين ؛ لأنهم كانوا يريدون خليفة مسلوب القوى ، لتحقيق لهم السيطرة عليه ، ولذلك لم يعملوا على خلع الخليفة العباسي ، غير أنهم ، وإن كانوا قد أبقوا على الخليفة السني ، إلا أنهم عملوا على التنكيل به وبأتباعه .

وكان من جراء هذه السياسة أن تأزمت الأمور بين الفريقين أكثر من مرة ، حتى إن عصر البويهيين كان يُعرف بأنه عصر اضطهاد لأهل السنة ؛ واضطر كثيرون منهم إلى الرحيل عن ديارهم ؛ احتجاجا على ما كان يقع فيها من أمور تشين كرامتهم . بقيت البلاد التي كان يسيطر عليها البويهيون على هذه الحال زهاء قرن من الزمان ، إلى أن ظهر السلجوقيون لأول مرة في

خراسان حوالى عام ٤٢٦ هـ (١) . واستتب لهم الأمر حوالى عام ٤٣١ هـ . وكانوا يتبعون المذهب السنى ، واتجهت أنظار التابعين للمذهب اليهم ، مما مهد لهم السبيل للسيطرة على الولايات المجاورة لخراسان رويدا رويدا .

غير أن ظهور السلجوقيين فى ولاية خراسان ، وزيادة نفوذهم فيها ، لم يقض على الفتن المذهبية التى كانت قائمة فى ذلك الوقت ، والتى كانت تسفر فى كثير من الأحيان عن حوادث دامية يذهب ضحيتها كثير من الأتليين . ومن البلدان التى كثيرا ما وقعت فيها مثل هذه الحوادث : بغداد ، ثم نيسابور .

حدث فى بغداد عام ٤٤٣ هـ أن كتب أهل الكرخ بأحرف من ذهب على أبراج باب السماكين « محمد وعلى خير البشر » وهذه عبارة لا تنطوى على ما يمس أهل السنة ، وهم يعلمون الأصول العقائدية لمذهب الشيعة ، لولا سوء النية المبيتة فأشاع أهل السنة أنهم كتبوا : « محمد وعلى خير البشر ، فمن رضى شكر » ومن أبى فقد كفر » . وهنا قامت الفتنة ، إذ لم يقبل الكرخيون هذا الادعاء وتشابك الفريقان . واضطر المسئولون الى ارسال نقيب عن كل من العباسيين والعلويين ، ولما ظهر أن أهل الكرخ كانوا على حق لم يمثل العوام من أهل السنة لأمر الخليفة بوقف

(١) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٢ ص ٣٩ .

زامباور - معجم الانساب والاسرات الحاكمة فى التاريخ -
ترجمة الدكتور زكى محمد حسن وحسن أحمد محمود ج ١ -
مادة « ولاية نيسابور » .

القتال ، واستمر التشابك بينهما ، ثم ساءت الحال لتدخل الحنابلة
الذين منعوا بعض أهل السنة من شرب ماء دجلة فأشفق بعض
القائمين بالأمر عليهم ، وقدموا لهم ماء النهر ممزوجا بماء الورد ،
وحدث أن قتل هاشمي وحمله أهله وطاقوا بنعشه في المدينة .
وأثار هذا الحادث نفوس أهل السنة فتوجهوا الى قبور الملوك
والوزراء من بني بويه ونهبوها وسلبوها ، فازداد بذلك
الاضطراب والفوضى (١) .

وهذه حادثة أخرى تنم عن مدى تأزم الأمور بين الفريقين
لتتابع حوادث التصادم :

حدث عام ٤٤٤ هـ أن اختطفت جماعة القواد الأتراك السنيين
رجلا شيعيا من أهل الكرخ وذبحوه على مرأى من نسائه ،
فصرخن ونثرن شعورهن . فأثار ذلك شعور العامة من أهل
الكرخ وتشابكوا بعنف مع أهل السنة فما كان من القواد الأتراك
الا أن أحرقوا أسواق الكرخ وتكبد كلا الفريقين خسائر
فادحة ، ولم يتوقف القتال الا بعد أن انسحب القواد الأتراك ،
وتأسفوا على ما بدر منهم (٢) .

ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل قامت فتن عام ٤٤٧ هـ
بين فقهاء الشافعية والحنابلة عندما قال الأخيرون بمنع الجهر
ببسم الله الرحمن الرحيم والترجيع في الآذان والقنوت ؛ اذ غضب

(١) ابن الأثير - الكامل - ج ٣ ص ٢٢١ .

(٢) نفس المرجع .

فقهاء الشافعية لذلك . وقبل أن يتطور الأمر الى أكثر من ذلك رجع الحنابلة عما قالوا ، وهذا الحال (١) .

لم تكن بغداد وحدها مرتعا للحوادث العنيفة ، بل امتدت نيران الفتنة الى غيرها من البلدان ، وكانت نيسابور مسرحا لفتن كثيرة حدثت أيام امام الحرمين .

من هذه الفتن ما حدث فيما بين عامي ٤٤٣ هـ و ٤٤٧ هـ بسبب ما نقل الى الملك « طغرلبك » من أن الشيخ أبا الحسن الأشعري يقول بكذا وكذا .. على نحو ما ورد في المراجع ، وقيلت عنه أمور لا تليق بالدين والسنة ، فما كان من الملك الا أن أمر بلعنه ، ونادى أهل نيسابور بتكفير من يقول بذلك . فعز على الأشاعرة أن يصل بهم الأمر الى هذا الحد . وغضب الامام القشيري لما نسب الى الامام الأشعري من تهم تشين كرامة أهل السنة أجمعين . ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل يذكر السمعاني بضعة تفاصيل تثبت أنهم منعوا من الخطابة والوعظ في المساجد ، وانتهى الأمر الى توظيف من يلعنهم في الجمعة ، ولم يقف الأشاعرة مكتوفي الأيدي ، بل خرج أبو سهل البسطامي وهو من الأشاعرة وجمع أعوانا ، وقاتل الأمير وازداد اشتباك الفريقين حتى داهم السلطان أبا سهل واعتقله وحبسه . وعندئذ استدعى السلطان جماعة من كبار الأشاعرة . ويذكر أنه كان من بينهم القشيري . ولما سألهم عما صدر من الأشعري ، أنكروا أن

(١) نفس المرجع ص ٣٢٠ .

يكون الأشعري قد قال بذلك أجاب السلطان : « لعنا من يقول ذلك » (١) .

هذه أمثلة لما كان قائما في بغداد ونيسابور وغيرهما من فتن عديدة قامت على التطاحن بين الفريقين وامتهنت في كثير منها كرامة أهل السنة ، وتذكر بعض المراجع أنه ترتب على هذه الفتنة الأخيرة أن نزع امام الحرمين ومن معه من أئمة المذهب السني عن نيسابور ، وأخذوا يطوفون بالبلدان الأخرى .

٧ — وتختلف المراجع بصدد الدافع الى خروج الامام من نيسابور :

يذكر عبد الغافر الفارسي — ويوافقه على ذلك السبكي وابن العماد (٢) — أن عبد الملك اضطر الى النزوح عن نيسابور مع بعض المشايخ من بينهم أبو القاسم القشيري وذلك بعد أن

- (١) ابن كثير البداية والنهاية ج ١٢ ص ٦٢ .
القرماني بهامش الكامل لابن الأثير — أخبار الدول . وآثار الأول ج ٨ ص ١٥٨ .
القزويني — كتاب آثار البلاد وأخبار العباد ص ٣١٧ ، ٣١٨ .
ابن خلدون — كتاب العبر وديوان المبتدا والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر ج ٣ ص ٤٦٨ .
السمعاني — الأنساب من ترجمة أبي سهل البسطامي ج ١١ ق ٢ ل ١٧٩ .
(٢) ترجمة عبد الغافر الفارسي لشيخه امام الحرمين — طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ٢٥٤ ، ٢٥٥ .
تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص ٢٨٠ .
السبكي — طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ٣٥٨ .
ابن العماد — شذرات الذهب ج ٣ ص ٣٥٨ .

ظهر التعصب بين الفريقين ؛ ويذكر ابن خلكان (١) أنه سافر الى بغداد ، ولقى بها جماعة من العلماء ، كما يذكر ابن الجوزي (٢) أن الامام تنقل في كثير من البلاد ، وتلقى العلم في بغداد على أبي محمد الجوهري : وأخيرا قال ابن تغري بردي انه سمع بالبلاد ، وجاور بمكة ، ثم عاد الى نيسابور (٣) .

وهكذا نجد أنه باستثناء عبد الغافر ومن نقل عنه — لا يشير المترجمون للامام الى أن قيام التعصب بين فريق أهل السنة والشيعة يعتبر سببا من أسباب خروج مشايخ الأشاعرة من نيسابور . وهم — اذ لا يذكرون التعصب المذهبي كدافع لنزوح مشايخ الأشاعرة عن هذه البلدة — يرون أنهم سافروا ليتلقوا العلم عن كبار العلماء وأجلة المشايخ بمختلف البلدان على عادة القوم في ذلك الحين .

غير أننا نرجح ما ذكره عبد الغافر الفارسي تلميذ الامام . فقد كان أعلم بظروف حياة أستاذه من غيره من المترجمين ، ويكون نزوح الامام عن نيسابور بسبب ما كان قائما من الفتن المذهبية ، خصوصا وأن المؤرخين للحوادث العامة يثبتون ما يؤيد قول عبد الغافر الفارسي على نحو ما تبين لنا ذلك من سرد حوادث العصر في ذلك الحين . وسواء كان خروجه بسبب هذه الفتن أو غيرها فقد استغل فترة ابتعاده هو ورفاقه عن هذه البلدة

-
- (١) ابن خلكان وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٦١ .
(٢) ابن الجوزي — المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ص ١٨ .
(٣) ابن تغري بردي — النجوم الزاهرة ج ٥ ص ١٢١ .

أحسن استغلال . فقصدها كبار العلماء وجلسوا معهم للمناظرة
وتثبيت أمور العقائد .

توجه امام الحرمين أول ما توجه بعد تركه لنيسابور الى
العسكر ، ومنها الى بغداد ويذكر ابن الجوزي ^(١) ان دخول
عبد الملك بغداد كان وقت دخول « الغز » بها ، فاذا عرفنا أن
الغز — وهم جند من الأتراك — قد وطئت أقدامهم بغداد مع
طغرلبك عام ٤٤٧ هـ ^(٢) ، كان لنا أن نعتبر ذلك العام تاريخا
لدخول الامام بغداد . ولذا قررنا أن يكون تاريخ خروج الامام
من نيسابور حوالى عام ٤٤٦ هـ .

وقد ذاع صيت امام الحرمين أثناء وجوده ببغداد واشتهر
أمره وبعد أن أقام فترة بها رحل الى الحجاز ، وأقام بمكة . وتذكر
المراجع أنه جاور بمكة أربع سنوات ، يناظر ويفتى ، وينشر
العلم محاولا أن يدخل الطمأنينة الى النفوس التى اعتراها القلق
بسبب سياسة بلبلة العقول التى اتخذها البويهيون ، وقد بلغ
من اجتهاده فى ذلك أن حرص المسلمون على تلقيبه بامام الحرمين
تكريما له ، واعترافا منهم بجهوده — على نحو ما سبق أن بيناه .
ويبدو أن امام الحرمين قد بلغ به انغماسه فى العلوم الاسلامية
أنه كان يواصل ليله بنهاره فى الانشغال بها . كل ما هنالك أنه
كان يبقى نهاره للناس يفتيهم ويناقشهم ويهديهم الى سواء السبيل
معتمدا فى ذلك على البراهين والحجج العقلية ويكرس ليله

(١) ابن الجوزي — المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم ص ١٩ .

(٢) ابن الأثير — تاريخ الكامل — ج ٩ ص ٢٢٧ .

للتعبد والتهجد للتقرب الى الله عز وجل ، فقد ورد عنه أنه كان يقضى ليله طائفا متعبدا في الكعبة الشريفة حتى علا قدره ، وصفت نيته ، فكان من الواصلين . يقول السبكي في ذلك : « وجاور بمكة أربع سنين يدرس ويفتى ويجتهد في العبادة ، ونشر العلم حتى شرف به ذلك النادى ، وأشرقت قلاع ذلك الوادى ، وأسبلت عليه الكعبة ستورها ، وأقبلت عليه وهو يطوف بها ، كلما اسود جنح الليالى بيض ديجورها ، وصفت نيته مع الله ، فلو كانت الصفا ذات لسان لشافهته جهارا ، وشكر له المسعى بين الصفا والمروة اقبالا وادبارا » (١) .

وهكذا تتبين كيف كانت فترة وجوده في مكة فترة مجاهدة لنفسه ، ومراجعة لها ليردها عن الدنيا وطلائها الزائف ، وليخلصها من المادة وشوائبها وأدرانها ، وذلك لكى تصفو نيته ، فيصل الى التحقق بالمعرفة السنية . وقد ورد عنه أيضا أنه كان فى مجالسه الصوفية التى كان يمارس فيها رياضاته الروحية يبكى الحاضرين ببكائه ، لاحتراقه فى نفسه ، وتحقيقه بما يجرى من دقائق الأسرار ، فكان الفترة التى أمضاها فى مكة (بين الصفا والمروة) فترة ممارسة لأحوال الصوفية ليرتقى بنفسه بين مقاماتهم وما يترتب عليها من أحوال .

والحقيقة أن ما ورد عن تصوف امام الحرمين قليل لا يعدو تلك العبارات التى ذكرها السبكي وأثبتناها فى معرض حديثنا ولم يرد عنه أنه كتب فى علوم الصوفية أو أرخ لهم على نحو

(١) السبكي - طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ٢٥٢ .

ما فعل معاصروه ورفيقه أبو القاسم القشيري في رسالته . التي تعرف باسم « الرسالة القشيرية » غير أنه يكفينا أن يكون القشيري من بين مرافقيه في رحلته هذه لترحح صدق مدلول اشارات السبكي التي تنبىء عن ممارسته لأحوال الصوفية ؛ وليكون لدينا اثبات على أن امام الحرمين كان من الذين خاضوا في هذه الأحوال عن علم ثابت ، وطريقة قويمة في تحصيلها .

وبعد قضاء فترة الأربع السنين بمكة رجع امام الحرمين الى نيسابور وذكر السبكي أنه رجع بعد انتهاء نوبة التعصب بين أهل السنة والشيعة باعتلاء الملك « ألب أرسلان » كرسى الحكم بنيسابور ، وعمله على ارجاع شيوخ الأشاعرة الذين هاجروا من قبل عن ديارهم .

٨ — هنا نقف وقفة أخرى لنستأنف الحديث عن أحوال البلاد السياسية والدينية لابرار الظروف والملابسات التي أحاطت بامام الحرمين والتي كان لها الأثر كل الأثر في توجيه أطوار حياته .

سبق أن أشرنا الى بلبلة العقول التي ترربت على سياسة البويهيين وكيف بلغ التآزم بين فريقى الشيعة وأهل السنة الى حد تكاثرت فيه الضحايا من الأهلين من كلا الفريقين كما أثبتنا أن ظهور حكام من أهل السنة وهم السلجوقيون لم يكن له أثره السريع المباشر للقضاء على ما كان منتشرا من فتن ومذابح . وأغلب الظن أن ذلك يرجع الى أن أهل السنة كانوا في هذه البلاد قلة مستضعفة ؛ حتى انهم لم يستطيعوا ؛ وقد جاءهم الحاكم

السني ، أن يضعوا حدا لحوادث الاثارة المتكررة من قبل الشيعة . ثم انه ليس من المتيسر أن يعقب انقلاب نظام الحكم تغيير مباشر فيما هو سائد بين الناس من أحوال ، فالتغير الاجتماعي بطيء ، يستوجب حشد جهود المسئولين لينتهوا الى تحقيقه .

ومما يثبت تكاثر الشيعة على أهل السنة في ولاية خراسان ما ذكره المقدسي في كتابه « أحسن التقاسيم » حيث قال :

« .. ان فريق أولاد علي ، كانوا على رفعة في المركز وعلو في المقام ، وان الهاشميين لم تنح لهم فرصة الظهور لزيادة سلطة أولاد علي .. » (١) فتبين من ذلك مدى تفوق الشيعة على أهل السنة في عددهم وقوتهم ، على الرغم من وقوع سلطة الحكم بين يدي السلجوقيين السنيين .

واذا كان السلجوقيون قد ظهروا أول ما ظهروا في هذه البقاع حوالي عام ٤٢٦ هـ ، ولم يستتب لهم الأمر في الحكم الا حوالي عام ٤٣١ هـ . فقد كان لانقضاء مدة تقرب من عشرين عاما أثرها ، لكى يظهر الطريق ويتضح أمام حكام السلجوقيين ، كان هذا الطريق هو طريق تحقيق تطوير اجتماعي لبث روح الاستقرار والهدوء بين الأهليين .

فقد تبين الملك (ألب أرسلان) الذي اعتلى كرسى الحكم حوالي عام ٤٥١ هـ ومعه وزيره القدير (نظام الملك) أنه لن يقضى على الفتن القائمة بين مختلف الفرق المذهبية الا بنشر وعى عميق دقيق بحقيقة المذهب السني وهكذا اتجه (نظام الملك) الى تحقيق

(١) المقدسي : أحسن التقاسيم ص ٣٢٣ .

هذه السياسة الحكيمة ، فعمل على نشر العلم بفتح المدارس
الكثيرة التي يدرس فيها المذهب السني على أيدي أئمة كبار من
أهل المذهب . وكان من أهم تلك المدارس ما أشار اليه السبكي
في نصه : —

وبنى — (يقصد نظام الملك) — مدرسة ببغداد ، ومدرسة
ببلخ ، ومدرسة بنيسابور ، ومدرسة بهراة ، ومدرسة بأصبهان ،
ومدرسة بالبصرة ، ومدرسة بمر و مدرسة بآمل طبرستان ،
ومدرسة بالموصل « (١) .

ويجب ألا ننسى أن ما كان قائما من مدارس من قبل في بعض
المدن مثل نيسابور قد ساهم في هذه التوعية الواسعة ، ويذكر
السبكي من هذه المدارس السابقة على « النظامية » بنيسابور :
مدرسة البيهقي ، والمدرسة السعدية التي بناها الأمير نصر
ابن سيكتين أخو السلطان محمود ، حين كان واليا على نيسابور ،
ومدرسة بناها أبو سعيد اسماعيل بن علي الاستربادي ، ومدرسة
بُنيت للأستاذ أبي اسحق الأسفراييني « (٢) . وقد عمل بكل
مدرسة من تلك التي افتتحها نظام الملك أو تلك التي سبقت الحملة
السنية السلجوقية الكبرى ، امام سني للتدريس والوعظ والفتوى
ومن بين أولئك : الامام أبو اسحق الشيرازي الذي جلس على رأس
« المدرسة النظامية » ببغداد . والامام الجويني ، امام الحرمين
على رأس مدرسة نيسابور .

(١) السبكي - طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ١٣٧ .

(٢) السبكي - طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ١٣٧ .

وما ان انقضت فترة حتى ظهر ما لهذه المدارس من أثر في تثبيت قواعد المذهب السني ، واعلاء شأنه . ففويت شوكة متبعيه ، وأصبح لهم جاه وسلطان .

ولا يغيب عنا ما كان لتثبيت دعائم المذهب السني ، من أثر طيب في تقوية دعائم الدولة السلجوقية السنية المذهب وتمكينها من سلطات الحكم ، حتى أنه عندما وشى الواشون بنظام الملك لدى « ملك شاه : بأن الأموال التي ينفقها على المدارس تقيم جيشاً يركز رايته في سور القسطنطينية » أجاب « نظام الملك » « ملك شاه » في معرض الدفاع عن نفسه بقوله :

« انى أقمت جيشاً يسمى جيش الله ، اذا نامت جيوشك ليلاً ، قامت جيوش الليل على أقدامها ، صفوفاً بين يدي ربها ، فأرسلوا دموعهم ، وأطلقوا ألستهم ؛ ومدوا الى الله أكفهم بالدعاء لك ، ولجيوشك ، فأنت وجيوشك في حضانتهم تعيشون ، وبدعائهم تتبتلون ؛ وبركاتهم تمطرون وترزقون » (١) .

تبين من ذلك كيف وفق ؛ (نظام الملك) ؛ وهو السياسى المحنك ، الى تحقيق هدفين يكمل أحدهما الآخر ، وهما تهدئة النفوس بازاحة ستار البلبلة والقلق المرير عنها ؛ ثم تحقيق حصانة دولة السلجوقيين بوضعها في حراسة جيوش التابعين للمذهب « وحضانتهم » — على حد قول نظام الملك — وبذلك مهد لعصر عرفت فيه نفوس الأهلين طعم السكينة والطمأنينة بعد أن ذافت خلال فترة طويلة من الزمن ابان حكم البويهيين ألوانا

(١) زكى مبارك — الأخلاق عند الغزالي ص ١٦ .

من عذاب حياة القلق والاضطراب المترتبة على الفتن والدسائس الدينية وعلى استضعاف الخليفة العباسي السني والتكيل بأتباعه .
فنظام الملك بفتح هذه المدارس ، والاتفاق عليها بسخاء لم يكن يرمى الى نشر العلوم الدينية فجسب ، وانما كان يهدف في قرارة نفسه الى تحقيق اصلاح جذرى لأحوال البلاد المضطربة بجمع القلوب حول أمراء الدولة السلجوقية ، وطبعها على الاخلاص للمذهب بعد أن كانت هذه القلوب متفرقة مزعزعة بسبب فعل الأيدي الأثيمة التي كانت ترمى الى تحقيق مآربها الشخصية ، معرضة مصالح الناس وعقائدهم ، بل وحياتهم للدمار والهلاك .

فنظام الملك لم يكن سياسيا مخنكا وحسب ، بل كان مصلاحا اجتماعيا استطاع بفضل حنكته وحسن تقديره وصلاحه وصفاء نيته أن يحقق للشعب طمأنينة النفس ، ورفاهية العيش وراحة القلب بأن ضرب على أيدي العابثين بقلوب الأهلين العاملين على ازعاجهم بالفتن والقلق السياسية والدينية .

٩ — هكذا استقرت الأمور بنيسابور ، ورجع شيوخ الأشاعرة الى ديارهم .

فاذا أخذنا في الاعتبار ما قاله ابن الأثير — في كتابه « الكامل » وزامباور في كتاب « معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الاسلامى » من أن الملك « ألب أرسلان » اعتلى كرسى الحكم فى عام ٤٥١ هـ — أمكننا القول بأن تاريخ رجوع امام الحرمين الى نيسابور يلى عام ٤٥١ هـ .

ويقرن المؤرخون رجوع امام الحرمين بجلوسه للتدريس بالمدرسة النظامية . ويبدو أن امام الحرمين قد فطن الى حسن سياسة الوزير « نظام الملك » القائمة على تدعيم المذهب وتقوية عمده بالشرح والتدريس والمناظرة وهو الذي افتتح حياته العلمية بالدخول في هذا الميدان ، ولم يأل جهدا منذ أن جلس مكان والده للتدريس في أن يدافع عن الدين ويبرز أسس المذهب عاملا كل ما وسعه لدحض آراء الخصوم المغرضين ويبدو كذلك أنه فطن الى نتيجة هذه السياسة وجدواها وأدرك ما يترتب عليها من آثار طيبة ، اذ نراه يكتب عن نظام الملك ذاكرا مآثره مطنبا في بيان مفاخره وفضله ، ومن أقواله في ذلك : —

« سيد الورى ، ومؤيد الدين والدنيا ، ملاذ الأمم ، مستخدم السيف والقلم ، ومن ظل الملك يمين مساعيه ممدودا ، ولواء النظر معقودا ، فكم باشر أوزار الحرب ، وأدار رحي الطعن والضرب ، فلا يده ارتدت ، ولا طلعت البهية أربدت ، ولا عزمه انثنى ، ولا حده فنى ، قد سدت مسالك المهالك صوارمه ، وتحصنت المملكة بنصله ، وتحسنت الدنيا بأفضاله وفضله ، وعم بره آفاق البلاد ، ونفى السفه عنها بالرشاد ، وجلى ظلام الظلم عدله ، وكسر فقار الفقر بذله ، وكانت خطة الاسلام شاغرة ، وأفواه الخطوب اليها فاغرة ، فجمع الله برأيه الثاقب شملها ، ووصل يمين هيته حبلها ، وأصبحت الرعايا في رعايته وادعة ، وأعين الحوادث عنها هاجعة ، والدين يزهو بتهلل أساريه ، واشراق جبينه ، والسيف يفخر في يمينه ، يرجوه

الآيس البائس في أدراج أنينه ؛ ويركم له تاج كل شامخ
بعرنيه ؛ ويها به الليث المرتجن في عرينه « (١) .

والحقيقة أن امام الحرمين قد يتن بهذه الكلمات الخطوط
العريضة التي تميزت بها شخصية هذا الوزير ؛ والتي ساعدت
على انجاح خطته وتوفيقه فيما رسم من أعمال ؛ اذ تبين كيف
كان (نظام الملك) من الذين يتقنون أمور الدين والدنيا ، فهو
جسور مقدم في الحرب ، خاشع فاضل مجتهد في السلم ، يدرس
أحوال بلاده ، ويوفق في معالجة دائها ، ولا يرى للعنف والبطش
هبة بقدر ما يتبين في تناول النفوس الوجلة باليسر والحسنى
من وسيلة ناجحة لاخراجها من قلقها ، وبث روح الطمأنينة
والسكينة فيها . فقد طلع على بلاده في الوقت الذي كانت في
أشد الحاجة الى من يعينها ؛ فضرب على أيدي العابثين ، وأمد
المصابين بالغذاء الروحي الشافي ، فكان معينا لكبار الأئمة من
أهل السنة ، الذين كانوا يجاهدون — كل في مجلسه
أو مدرسته — على السير بالمذهب الى الامام في أمن وطمأنينة .
فكان (نظام الملك) قد اجتهد في حفظ المذهب ، فاكسب ثقة
هؤلاء الأئمة الذين لم تغض لهم عين الا بعد أن اطمأنت نفوسهم
على مصير المذهب .

وقد ظل امام الحرمين بالمدرسة النظامية يدرس ويفتى ،
فاشتهر أمره وذاع صيته وقصده الكثيرون من البلاد الأخرى
يطلبون العلم على يديه .

(١) السبكي — طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ١٣٧-١٣٨ .

ويذكر المترجمون له أنه قد آلت إليه زعامة الأصحاب ، في هذه الفترة كما أسندت إليه رئاسة الطائفة وأمور الأوقاف ، وصار خطيباً لجامع المنيعي .

ويبدو أن نضوج الامام العلمي قد اكتمل في هذه المرحلة من مراحل حياته حتى انه يقال انه صنف الكثير من مؤلفاته خلالها وقد امتدت تصنيفاته الى الفقه والكلام والجدل والخلاف وغير ذلك .

وقبل أن ندخل في الحديث عن التاج الامام تقف وقفة ثالثة للتعريف بالحياة الروحية في عصره ، وذلك لابرار عناصر ثقافته على أساس من الدراسة العلمية لنواحي العصر الذي عاش فيه .

١٠ — سبق لنا أن وقفنا ووقفين مع هذا العصر لنبرز معالمه في ناحيتين : الناحية السياسية والناحية الدينية . وقد تبين لنا أن اضطراب الأحوال السياسية قد أدى الى ارتباك الأمور الدينية ، على أن ذلك لم يكن له صدى في النواحي العلمية ، بل على العكس ازدهرت العلوم وانتشرت المعارف ، فهذا ما تكشف لنا بالقائنا الأضواء على هذه الناحية ابان تلك الحقبة من الزمان . فالتاريخ يحدثنا أن خلفاء الدولة العباسية شجعوا العلم على اختلاف ألوانه . فأمرُوا بنقل الفلسفات اليونانية والهنسية والفارسية ، فضلاً عن عنايتهم بالعلوم الاسلامية ، وقد اقتفى أثرهم وسار على منوالهم أمراء الدويلات الناشئة في العصر العباسي الثاني ، وجعلوا من العلم ميداناً للمنافسة ، وجمعوا العلماء حولهم ، وقربوهم اليهم ، حتى ان الباحث ليلمس أن

العلوم الكلامية والفلسفية والصوفية كلها قد سارت جنبا الى جنب في طريق التقدم والنضوج .

فاذا بدأنا بالعلوم الكلامية نجد أن القرن الخامس الهجرى قد حفل بكبار رجال الكلام من معتزلة وأشعرية ، وخوارج ، وقدرية ، ومعتزلة ، وشيعية ، وكرامية ، وغير أولئك وهؤلاء ممن تعرضوا لمسائل العقائد بالجدل والنقاش .

وقد جمعت نيسابور كثيرا من الأئمة ، من بينهم عبد السلام ابن يوسف القزوينى ٤٨٢ هـ (١) . وكان هذا الامام معتزليا ، وأمدت تلامذته بتفسير كبير يقع — كما قيل — فى سبعمائة مجلد . وكان قراء حريصا على جمع الكتب . وكان لديه منها عدد وفير ، وكان لا يألو جهدا فى اظهار اتجاهه المذهبى والدفاع عنه ، حتى قيل انه كان يفتخر بالاعتزال وهو فى حضرة الوزير (نظام الملك) الذى أهدى اليه « غريب الحديث » بخط أبى عامر بن حيويه فى عشر مجلدات . فوضعه نظام الملك بدار الكتب .

كما كان من بينهم أيضا أبو تراب المراغى (٢) وهو أشعرى توفى فى نهاية القرن الخامس حوالى عام ٤٩٢ هـ وكان مفتيا بنيسابور .

ومن الأشاعرة الذين ظهروا بهذه البلدة أيضا أبو محمد

(١) السبكى — طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ج ٢٣٠ .

(٢) السبكى طبقات الشافعية الكبرى ح ٣ ص ٢١٩ .

المضري^(١) ٤٨٦ هـ ، وعلى بن أحمد بن أحمد بن علي
الواحدى ٤٦٨ هـ^(٢) وأبو الحسن الباخري ٤٦٧ هـ^(٣) ،
وأبو بكر البيهقي ٤٥٨ هـ^(٤) وغير أولئك وهؤلاء كثير من الأعلام
الذين ذاع صيتهم في الآفاق وقصدهم الطلاب من كل ناحية ،
حتى أن اليرقاني^(٥) وهو من أفضل أهل العصر نصح أبا حامد
البيهقي بالخروج الى نيسابور قائلا :

« ففيها جماعة ، حتى إذا فاتك واحد ، أدركت من بقي بها ،
فتكسب رحلتك » يظهر لنا من ذلك أن عصر الامام كان يزخر
بأهل الكلام من العلماء وكبار الأئمة ، وأن نيسابور نفسها كانت
تضم عددا كبيرا منهم ، ومن هذا كله تنبئ الى أى حد تيسر
لامام الحرمين أن يعيش في أجواء تمثلت فيها آراء متعددة
ومذاهب متباينة .

هذا فيما يتعلق بالعلوم الكلامية ؛ فإذا أردنا أن نتقل الى
العلوم الفلسفية وجدنا أن القرن الخامس الهجري قد حظى
بشخصية فلسفية ألفت بمختلف العلوم وعرضت لمختلف المسائل ،
وحرصت على تغذية العقول بالآراء الفلسفية العميقة ، ألا وهى
شخصية أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا . صاحب المؤلفات
العديدة والاتاج الوفير .

-
- (١) نفس المرجع ص ٢٣٧ .
 - (٢) نفس المرجع ص ٢٨٩ .
 - (٣) نفس المرجع ص ٢٩٨ .
 - (٤) نفس المرجع ص ٣ .
 - (٥) نفس المرجع ص ١٣ .

وكان لابن سينا تلامذة عديدون : منهم أبو عبد الله المعصومي^(١) . وكانت مصنفاته في الخزانة النظامية ، ومن هذه المصنفات : كتاب « المفارقات » وكتاب في « اعداد العقول » ، وآخر « في الأفلاك وترتيب المبدعات » . وكلها كتب في العلوم الفلسفية ، ويبدو أنه كانت له في هذه العلوم مكانة عليا ، حتى قال عنه ابن سينا : « انه منى بمنزلة أرسطو من أفلاطون » مما يدل على أنه كان ذا قدم راسخة في العلم .

فاذا أخذنا في الاعتبار أن الخزانة النظامية بنيسابور كانت بين يدي امام الحرمين ؛ فليس يبعد أن يكون قد اطلع على هذه الكتب ، وألم بالكثير من الآراء التي تضمنتها .

ومن بين الشخصيات الفلسفية التي اشتهرت وذاع صيتها في هذا العصر شخصية عمر الخيام^(٢) وهو من الفلاسفة الذين ولدوا وأقاموا بنيسابور . وقيل عنه انه كان : « يلي أبا علي في أجزاء علوم الحكمة » ومن تصنيفاته في الفلسفة : « مختصر في الطبيعيات » و « رسالة في الوجود » و « رسالة في الكون والتكليف » وهي رسالة تتضمن جواب عمر الخيام عن

(١) الشهرزوري - نزهة الأرواح لوحة ١٩١ يمين .
البيهقي - تاريخ حكماء الاسلام ، ل ٥٧ يسار وفي طبعة لاهور ص ٩٥ - ٩٦ .

(٢) الشهرزوري - نزهة الأرواح لوحة ١٩٥ يمين .
البيهقي - تاريخ حكماء الاسلام ل ٦٦ يسار .

سؤال القاضي الامام محمد النسوى عن حكمة الخالق فى خلق العالم وكلمة التكليف ، كما أن له الى جانب ذلك « الرباعيات » . يظهر لنا من كل ذلك أن عصر امام الحرمين كان غنيا بالآخذين بهذه العلوم ، وأن المصنفات الفلسفية كانت منتشرة بين أهل العلم ، وأن نيسابور نفسها كان بها الكثير منها ، وخصوصا أن ابن سينا لم يكن بالشخصية التى تكتفى بالقليل ، وقد تبينا غزارة إنتاجه وتعدد مصنفاته .

غير أن الفلسفة لم تكن من العلوم التى ينظر لها ، فى ذلك الحين ، بعين الرضا من قبل بعض الفرق ؛ فكان الحنابلة مثلا يناهضون العلوم الفلسفية ولا يرون فيها طائلا ، وكانوا يهاجمون كل من اشتغل بها ، ويتهمونه بالكفر والزندقة . وقد نالوا من امام الحرمين لاشتغاله بها فى فترة من فترات حياته ، واتهموه بتهم ، لو ثبتت عليه لانتهدت به الى الالحاد .

وسنعرض لهذه المواقف فى موضعها بعد ، لنبين مدى ما تعرض له الأئمة من جراء جهل بعض الذين يجهلون حقائق الأمور .

أما عن العلوم الصوفية فقد حفل هذا العصر بكبار رجال التصوف المتحققين ، ويكفيها أن نذكر منهم : أبا على الحسن بن على الدقاق ، وأبا عبد الرحمن السلمى ، وأبا العباس القصار ، وأبا القاسم القشيرى ، وأبا سهل الخشاب وغيرهم .

غير أنه اذا كان قد زخر العصر بهؤلاء الأئمة المتحققين من أهل التصوف فقد كثر فيه أيضا المدعون ، أولئك الذين يظهرون

ما لا يبتغون فيعلنون التحقق بأعلى الأحوال وهم في الحقيقة بعيدون كل البعد عن الدخول في سلوك أهل التصوف . هذا السلوك الذي يقتضى التدرج في المقامات والأحوال ، بعد أن يكون السالك قد عزف عن الدنيا وملأها ودخل في الزهد والتعبد واقصاء النفس عن شوائب المادة وأدرانها .

وقد تعرض لهم أبو القاسم القشيري في رسالته فوصفهم بأنهم كانوا : « محوا من كل ذلك » . أى من الأحوال العليا التي كانوا يدعون التحقق بها .

وكان القشيري يرى — وهو الذي يمكن أن يعتبر ممثلاً لآراء الصوفية في عصره — أن التصوف : — « ملازمة للكتاب والسنة مع مجاهدة النفس لأهوائها ، ومداومة النضال مع نزواتها ، والبعد عن البدع والشبهوات » ، والرخيص من الأعمال ^(١) . معنى هذا أنه كان يعتبر أن أهل التصوف حفاظاً للعقيدة الإسلامية من عبث العابثين ، وأضرار المغرضين من أهل الفتن والأهواء . وقد صرح القشيري في هذه الرسالة بأن خير القوم لديه : النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم الصحابة ، ثم التابعون ، ثم أتباع التابعين ، ثم أهل السنة الذين هم في اعتباره أهل التصوف وهو حين يشير الى « زوال الورع من النفوس » وارتحال حرمة الشريعة عنها ، وقلة المبالاة بالدين ، وعدم

(١) القشيري — الرسالة القشيرية ص ٣ — ٤ .

التمييز بين الحلال والحرام ، والاستخفاف بأداء العبادات ،
والاستهانة بالصوم والصلاة ، والانغماس في المغفلات ، واتباع
الشهوات ، وقلة المبالاة بتعاطي المحظورات « (١) إنما يحصر
التصوف في أنه طريقة لتهديب النفس ، والقرب بها من جال
نفس المسلم المثلى ؛ وهى حال النبى صلى الله عليه وآله وسلم ،
الذى ارتقى بنفسه من بدايته الى نهايته والذى سار على منواله
شيوخ هذه الطريقة في آدابهم وأخلاقهم ، ومعاملاتهم ،
وعقائدهم ، وما أشاروا اليه من مواجيدهم ؛ ولذا يرى القشيري
« ان شيوخ هذه الطائفة قد أقاموا قواعد طرقهم على أصول
صحيحة من التوحيد » (٢) .

نرى مما تقدم أن عصر الامام قد كثر فيه العابثون بحرمة
العلوم الصوفية فقد كانت هذه العلوم في حالة يرثى لها بين العامة
من الناس ، وأنها في الوقت نفسه قد سارت قدما في طريق حفظ
العقيدة وصيانتها بين أولئك الذين عملوا بصدق على التحقق
بالمعرفة السنية . فكأن التحقق بهذه الحقيقة العلية كان مقصوراً
على من يستحقها بسلوكه القويم ونيته الصافية من كبار الأئمة ،
مثل القشيري وغيره .

كما تتبين أن التصوف في ذلك الحين لم يحد عن اتباع ما نص
عليه الكتاب والسنة ، وأنه كان طريقة لطائفة من المؤمنين ، وفقهم
الله للقيام بأداب العبودية ، واختصهم بفضله ، فقاموا بأداء

(١) نفس المرجع السابق .

(٢) نفس المرجع ص ٥٣ .

ما عليهم من واجبات التكليف ، فاستنارت قلوبهم ، وعرفوا الحق وتحققوا به .

نخرج من هذا كله بأن عصر الامام من ناحيته الثقافية ، كان يفيض بالانتاج العلمى الوفير فى مختلف ميادين المعارف من كلامية وفلسفية وصوفية وأن حياة الامام على اختلاف أطوارها واقعة فى عصر له قيمته العلمية .

١١ — انعكست هذه الثقافات كلها فى كتابات أحوال امام الحرمين اذ يتبين بالاطلاع على مصنفاته أنه كان يجمع الى جانب الثقافة الدينية ، الثقافة الفلسفية العميقة ، والنفس الصوفية الشفافة الرفيعة ، وتبدو عناصر ثقافته الفلسفية فى ردوده على الفلاسفة من طبائعيين وغيرهم ، وكتاب « الشامل » خير مثال يثبت توفر العنصر الفلسفى فى ثقافة الامام ، هذا العنصر الذى أشار اليه السبكى اشارة عابرة فى سياق ترجمته للامام مشيدا بحججه القوية التى لا يقوى المناظر على الصمود أمامها ، والحقيقة أن السبكى لا يشفى غليل الباحث بذكر التفاصيل الوافية عن ثقافة الامام الفلسفية ولا يقدم الاجابة عن مثل هذه الأسئلة متى وكيف وأين ألمّ الامام بعلوم الأوائل ؟ .

ولا غرابة فى ذلك وامام الحرمين من كبار أئمة الكلام العاملين على صيانة العقيدة والمذهب ، اذ أن المترجمين له ، ولأمثاله يهملون عادة ذكر تفاصيل توفر العنصر الفلسفى فى ثقافة هؤلاء الأئمة ، وذلك رغبة منهم فى تجنب تجريحهم بوصفهم بالاشتغال بالفلسفة، لما كان سائدا فى هذا العصر من روح معادية للفلسفة وللمشتغلين

بها . ولهذا السبب نفسه لا نجد بين مصنفاته ما هو مقصور على شرح المسائل الفلسفية ، بل ان حصيلته الفلسفية قد ظهرت وتبلورت في ردوده على خصومه من المناوئين للمذهب .

وسنرجع الى تفصيل القول في مصنفاته بعد .

كان امام الحرمين ما زال يشغل بالتدريس في المدرسة النظامية ، عندما وقعت فرقة بين الأصحاب وكان ذلك بأصبهان . ومما يؤسف له أننا لم نعر على أثر للمجادلات والمناظرات التي لا بد أن تكون قد قامت بينه وبين أولئك الأصحاب ، الذين ظهرت الفرقة بينهم ، كما أن التراجع لا تذكر من هم أولئك الأصحاب ، ولا متى كانت نهضته الى أصبهان . وكل ما ذكر أنه لقي بها من التقدير والاحترام ما كان جديرا به .

عاد الامام بعد ذلك الى نيسابور ، واستأنف التصنيف ، وحصر اهتمامه في المذهب . ويبدو أن ثمرة جهوده في هذه الفترة هو كتابه المعروف « نهاية المطلب في دراية المذهب » . وقد بلغ فيه درجة عالية من الاتقان ويضم هذا المصنف اثنين وعشرين جزءا في بعض النسخ الخطية وأكثر من ذلك في نسخ خطية أخرى موجودة بالمكتبات ، على نحو ما سيتبين لنا ذلك في موضعه بعد عند الحديث عن مصنفاته .

قصده في هذه الفترة أبو الحسن علي بن فضالة بن علي المجاشعي النحوي ، وكان ذلك عام ٤٦٩ هـ ، فما كان من امام الحرمين — وهو الامام الأكبر — الا أن قرأ عليه النحو وكتاب « أكسير الذهب في صناعة الأدب » من تصنيف المجاشعي . كما

قصده الامام الشيرازي في زيارة قام بها لنيسابور لقضاء مهام كلفه بها السلطان فاستقبله امام الحرمين بما يليق به من الحفاوة والاکرام . وكانت هذه الزيارة في فترة متأخرة على زيارة المجاشعي لنيسابور .

وقد اعتلت صحة امام الحرمين في أخريات أيامه ، حتى انه يحكى أنه مرض بمرض اليرقان ثم برأ منه ، ثم مرض مرضه الأخير . ولما اشتدت عليه وطأة المرض نقل الى « بشتنقان » لاعتدال هوائها وتوفي بتلك المدينة . وكان ذلك على حد قول عبد الغافر : « في ليلة الأربعاء من صلاة العتمة الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر من سنة ثمان وسبعين وأربعمائة » (١) الموافق للخامس والعشرين من شهر أغسطس عام ١٠٨٥ م .

وقد ورد أنه نقل الى نيسابور ، كما قيل انه حمل بين الصلاتين من يوم الأربعاء الى ميدان الحسين ، وصلى عليه ابنه الامام القاسم وقد توافد المشيعون من كل حذب وصوب ، حتى تعذر على أقربائه أن يقوموا بالصلاة عليه . ثم ذكر أنه دفن في داره وأن جثمانه لم يبق طويلاً في هذه الدار ، بل نقل بعد سنين الى مقبرة الحسين .

وخبر نقل جثمان امام الحرمين الذي هو امام من كبار أئمة أهل السنة الى مقبرة الحسين خبر غريب يثير التساؤل عن حكمته وأسبابه . ولم ينته بي البحث الى العثور على ما يؤيد

(١) السبكي طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ٢٥٧ .

أنه نقل بالفعل الى مقبرة الحسين ولهذا تترك مسألة مدفن امام الحرمين ومثوى جثمانه جانبا الى حين ظهور معلومات موثوق بها .

ولا يجب أن يفوتنا في هذا الموضع أن نشير الى ما ذكره « على باشا مبارك » في الخطط التوفيقية من أن هناك مسجدا بحى الدرب الأحمر ، يحمل اسم الجوينى ، كما أن هناك دربا يسمى بدرب الجوينى بتلك الجهة ! (١) .

ولما زرت هذا المسجد ، وجدت في المكان الذى أشار اليه على باشا مبارك فى كتابه . ووجدت عليه لافتة قديمة العهد ترجع الى عام ١٢٣٥ هـ ، سمت على الحائط الذى يعلو الضريح ، وورد بها اسم محمد عبد الله الجوينى . كما وجدت لافتة أخرى أحدث عهدا من الأولى دونت عليها نبذة من سيرة امام الحرمين ، وكتب عليها أن خادم المسجد هو الذى جمع ما ورد بها من معلومات عن الامام . وقد ذكر اسم امام الحرمين بالكامل . فوجود لافتتين باسم الأب والابن على ضريح واحد يعتبر اضطرابا فى المعلومات التى دونت على الضريح .

ومما يؤسف له أن هذا المسجد لم يدرج فى الأثریات ، ولذا لا توجد عنه معلومات أكيدة .

ونحن نرى أن هذا المسجد ربما يكون لأحد الجوينيين الذين

(١) على باشا مبارك - الخطط التوفيقية ج ١ ص ١٠٠ .

ماتوا ودفنوا بالقاهرة ، وهم كثيرون منهم صوفية ، ومنهم
متكلمون ؛ ومنهم فقهاء ، ويكون اسم امام الحرمين واسم والده
قد وضعاً خطأ على الضريح ومهما كان الأمر ، فان اطلاق اسم
« الجويني » على الضريح واطلاق اسم « أبي المعالي » على أحد
شوارع شبرا القديمة يدلنا على ما تمتع به امام الحرمين بين
المصريين من اجلال وتقدير .

الفصل الثاني إنتاجه

١٢ — ليس غريبا على امام ، مثل امام الحرمين أن يغزر إنتاجه ، وهو الذى كرس حياته للتدريس وشرح المذهب ، وأن تكون وفرة هذا الإنتاج على الأخص ، فى العلوم الاسلامية .

وأكثر مصنفات الامام مبشرة هنا وهناك فى أنحاء البلاد الاسلامية والأوروية ، بين العراق والهند ، وسورية ، وباريس ، ولندن ، ومدريد وبرلين ، وتوينجن ، واستانبول ، وغيرها ، على أن كثيرا منها يوجد فى الجمهورية العربية المتحدة ، وقد تهيأ لى الاطلاع على الكثير منها فى مكتبات دار الكتب ، ومعهد احياء المخطوطات القديمة بجامعة الدول العربية والأزهر الشريف .

وأكثر هذه المصنفات لا يزال مخطوطا ، ولم يطبع منها الا ستة : أربعة كتب ومناظرتان . فأما الكتب الأربعة فهى : كتاب الورقات ، وكتاب العقيدة النظامية ، وكتاب الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ، والجزء الأول من كتاب الشامل فى أصول الدين . وأما المناظرتان فهما : مناظرة فى الاجتهاد

في القبلية ، ومناظرة في زواج البكر ، وقد وردتا في كتاب طبقات الشافعية الكبرى (١) .

وتصنيف إنتاج امام الحرمين بحسب الموضوعات ينتهي بنا الى أن الموضوعات التي يمكن أن ترد اليها مصنفات الامام خمسة: ١ — أصول الفقه ، ب — أصول الدين ، ج — الفقه ، د — الخلاف ، هـ — الجدل ، ثم مصنفات أخرى .

(١) مصنفات في أصول الفقه .

١٣ — من أهم هذه المصنفات كتابه « البرهان في أصول الفقه » وهو مصنف ضمنه امام الحرمين أهم ما كتب في المعرفة وأصولها في فصل سماه : « القول في العلوم ومداركها وأدلتها » ويقع الباحث في هذا الفصل على آراء دقيقة في نظرية الامام في العلم حيث يتحدث عن مصادر المعرفة وموضوعاتها ومناهج البحث التي تختلف باختلاف المواضيع ، وأهداف المعرفة الى غير ذلك من التفاصيل التي تكشف عن عقل راجح عليم بخبايا منطق البحث وحقائق العقول ، ومن أهم أقواله التي تمهد لآرائه في المعرفة أن يرى أنه على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود ، وبالمواد التي يستمد الفن حقيقته وحده ، أن أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحد ، ويرى الامام في حالة تعسر تكوين الحد ، أن يلجأ الباحث الى منهج أو مسلك

(١) « لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » مصنف آخر لامام الحرمين ، قامت بتحقيقه والتقديم له كاتبة هذه السطور — وهو تحت الطبع .

التقاسيم الذي يعرف في العلوم الحديثة بمنهج التحليل .
ولم يقف الامام عند هذا القدر من الرأي وانما أبان عن الهدف
من اتباع هذا المسلك فقال :

« والغرض من ذلك أن يكون الاقدام على تعلمه مع حظ من
العلم الجملى بالعلم الذي يحاول الخوض فيه » .

ويحرص الامام على بيان مصادر أصول الفقه ، فيحدد أصولا
ثلاثة : الكلام والعربية والفقه (لوحة ٢ من سطر ١ — ١٠) وبين
مسائل الكلام على اختلافها فيذكر : معرفة العالم ، وأقسامه ،
وحقائقه ، وحدوثه ، والعلم بمحدثه ، وما يجب له من الصفات ،
وما يستحيل عليه ، وما يجوز في حقه ، كما يتحدث عن العلم
بالنبوات ، وتمييزها بالمعجزات عن دعاوى المبطلين ، وأحكام
النبوات ، والقول فيما يجوز ويمتنع من كليات الشرائع . ثم بين
بصفة عامة هدف علم الكلام فيقول : « الاحاطة بالميز بين العلم
وما عداه من الاعتقادات ، والعلم بالفرق بين البراهين والشبهات ،
ودرك مسالك النظر . (لوحة ٢ ، سطر ١٢) ثم يتحدث في البيان
ويعرض للفنون الثلاثة التي تتعلق بها ، كما يتحدث في اللغات ،
ثم يعقد فصلا في الأوامر وآخر في النواهي . ويفصل القول في
العموم والخصوص ، اذ يتحدث فيها فيما يقرب من أربع وأربعين
لوحة (ظهر ووجه) من لوحات هذا المخطوط الكبيرة الحجم ،
فكل لوحة من لوحاته تحتوى على ثلاثة وعشرين سطرا وكل
سطر يتضمن ما يقرب من تسع كلمات ، مما يدل على مدى اهتمامه
بهذه المسألة ، كما كتب في مسائل الاستثناء ، وتعرض للقول في

المفهوم . وبعد أن انتهى من شرح هذه المسائل وجمع أهم الأقوال فيها ، انتقل الى بحث أفعال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وبين أهمية التعلق بشرائع الماضين ، ثم عرج على القول فى التأويلات وفى الأخبار ؛ كما كتب فى الخبر والمتواتر ؛ وأثبت رأيه فى الاجماع والقياس والترجيحات والنسخ مبينا الفرق بين النسخ والتخصيص .

ويتبين الباحث من موضوعات هذا المصنف ، أنه كتب لبيان أصول البحث فى موضوع يخص الاجتهاد والفتوى . ويبدو أن امام الحرمين قد جعله بالفعل مقدمة للاجتهاد والافتاء ؛ اذ يقول فى نهاية النسخة المحفوظة برقم (٧١٤ أصول الفقه) بدار الكتب بالقاهرة وهى مصورة فوتوغرافيا عن نسخة مخطوطة بالمكتبة البدرية (المدرسة المدبولية بدمياط) ما يلى : « .. ونحن نرسم بعد ذلك مستعينين بالله تعالى كتابا جامعا فى الاجتهاد والفتوى يقع مصنفا برأسه وتتمة لهذا الموضوع » .

ولست نسخة دار الكتب هى النسخة الوحيدة لهذا المصنف القيم بل هناك نسخة بمكتبة الأزهر الشريف برقم (٩١٣ أصول الفقه) وهى تختلف عن النسخة المدبولية فى كثير من العبارات وتمتاز عليها بالتبويب والتقسيم .

ولكتاب البرهان شروح ثلاثة ذكرها السبكي فى كتابه « طبقات الشافعية الكبرى » (١) :

أولها شرح الامام أبى عبد الله المازرى وهو « ايضاح

(١) ج ٣ ص ٢٦٣ .

المحصول من برهان الأصول » وورد أن المازري لم يثمه .

وثانيها شرح أبي الحسن الامباري من المالكية .

وثالثها شرح شيخ مغربي اسمه الشريف أبو يحيى ويذكر السبكي أنه جمع بين الشرحين الأول والثاني المذكورين آنفا . ومما هو جدير بالذكر أننا لم نعثر على هذه الشروح بفهارس المكتبات .

غير أن هناك شرحا لكتاب البرهان لا يحمل اسم مصنفه وهو الشرح المسمى : « كفاية طالب البيان شرح البرهان » . ومن الجائز أن يكون هو أحد هذه الشروح الثلاثة وتوجد منه نسخة بمكتبة « فاس » « قرويين » برقم ١٣٩٧ وأخرى بمكتبة بريل بهولنדה برقم ٨٠٧ .

١٤ — ومن مصنفات امام الحرمين في أصول الفقه كتاب « الارشاد في أصول الفقه » ذكره السبكي في كتابه « طبقات الشافعية الكبرى » (١) . ومن الجائز أن يكون هو : كتاب « مختصر الارشاد للباقلاني » اذ يلاحظ أن للباقلاني كتابا عنوانه « الارشاد في أصول الفقه » وهو كبير اختصره الباقلاني نفسه ويجوز أن يكون امام الحرمين قد اختصره أيضا ، خصوصا وأن الخوانساري يذكر في « روضات الجنات » (٢) الكتاب المسمى « التلخيص في أصول الفقه » ؛ لأن الباقلاني يسمي كتابه في أصول الفقه « الارشاد والتقريب » .

(١) نفس المرجع السابق .

(٢) ص ٤٦٣ .

فالى أن تظهر معلومات جديدة تقطع الشك باليقين فيما يتعلق بهذا المصنف نبقى هذه الفروض حفظا لما قد يكون لا تناج الامام من وفرة فى هذا الموضوع .

١٥ — أما كتاب « المجتهدين » فهو ليس من الأم ، وانما هو من التلخيص فى أصول الفقه ، وفيه يتحدث الامام عن تصويب المجتهدين علما ، ويقسم كلام العلماء الى مسائل قطعية وأخرى اجتهادية أى ، حسب قوله : « عارية عن أدلة القطع » (لوحة ١) . كما يبين أن أدلة القطع فى المسائل العقلية تنصب على الاستقلال ، بمعنى أنها لا تعتمد على أدلة الشرع . أى أن امام الحرمين من المفكرين الذين يفرقون بين العقل والنقل ويرون أن العقل نور فطرى حبا الله به الانسان ليكون وسيلة الى الحق فيما لا يتعلق بالايمان وهو يقول فى ذلك : « فاما العقلية .. وتفضى الى المطلب من غير افتقار الى تقرير الشرع » فامام الحرمين من المصنفين الذين اعترفوا بقدرة العقل كاملة فيما لا يتعلق بالنقلات ، وبضرورة مشاركة العقل للنقل فى الاعتقادات . حيث يبين أن النظر واجب بالشرع ، ومن لا يلجأ الى النظر لن يصل الى درجة اليقين فى المعتقدات الا اذا كان طريقه القلب وهذا الطريق لا يسلكه من شغل نفسه بمهام الحياة ، فالأوفق للمتقين ألا يشغلوا أنفسهم عن النظر فى الاعتقاد . والا خاب ظنهم وضلوا السبيل .

وهذا المصنف محفوظ بمعهد احياء المخطوطات القديمة بجامعة الدول العربية برقم ١٢٣٧/٢ فيلم .

١٦ — ثم هناك كتاب « الورقات » وقد طبع هذا المصنف طبعات عديدة متداولة وكتاب « الورقات » يشتمل في ايجاز على فصول في أصول الفقه ، حيث يبين الامام أن الأصل هو ما بنى عليه الفرع ، والفرع هو ما بنى على غيره ، وأن الفقه معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد ؛ ثم يثبت أن الأحكام سبعة ويتحدث عن كل منها . وينهى هذا المصنف الذي لا يتعدى التسع ورقات — ولذلك سمي بالورقات — ينهي بحديث نبوى شريف أجاز فيه النبى صلى الله عليه وآله وسلم امكان خطأ المجتهد ، والحديث هو : « من اجتهد وأصاب فله أجران ، ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد » فالنبى صلى الله عليه وآله وسلم خطأ المجتهد تارة وصوبه أخرى .

وكتاب « الورقات » موجز قيم لأصول الفقه . والدليل على ذلك العدد الوفير من الشروح التي كتبت على هذا المصنف الذي لا يتعدى بضع ورقات كما ذكرنا . فكل كلمة من كلماته تحمل تفسيرات وشروحا وتعليقات تكشف عن تفصيلات أصول المذهب ، فكأن كل لفظ عنوان أو رأس لمسألة من مسائل أصول الفقه . ولذا كان هذا المصنف محط أنظار الشراح ، فكتب فيه ما يربو على الخمسة عشر شرحا . بعضها ببرلين وبعضها بغوطة وبعضها بتوبنجن وبعضها بباريس وبعضها بالمتحف البريطانى وبعضها بالاسكوريال . كما أن بعضا منها بحيدر أباد الدكن بالهند ، وبعضها بالاسكندرية وبعضها بالقاهرة .

ومصنفو هذه الشروح من بلدان مختلفة بعضهم من بلاد

العرب وبعضهم من فارس وبعضهم من العراق وبعضهم من مصر ، مما يدل على سعة انتشار هذا المصنف بين أهل العلم من المسلمين في مختلف عصور الاسلام وحرصهم على بيان ما جاء فيه من أصول .

١٧ — وأخيرا كتاب « مغيث الخلق في اختيار الأحق » . وهو مصنف ما زال في نسخته الخطية وتناول فيه الامام قواعد الأحكام وبين الأدلة على تفاصيل الحلال والحرام . وقد قسم كلامه الى سبعة أقسام بحيث جاء الكلام في القواعد محكما ينتهي بالبإت الى مراعاة الانصاف وضرورة مجانية التعسف في تقرير ما يشغل الأذهان من مسائل ولهذا الكتاب نسخ عديدة : أربع منها بدار الكتب بالقاهرة ، وواحدة ببرلين وأخرى بالمتحف البريطاني ونسخة أخيرة بالاسكندرية .

(ب) مصنفات في أصول الدين :

١٨ — من أهم هذه المصنفات : « الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد » . وقد جذب هذا المصنف الكلامي أنظار البحات المعاصرين . فحققه ، وعلق عليه ، وقدم له ؛ وفهرسه الدكتور محمد يوسف موسى والسيد على عبد المنعم عبد الحميد عام ١٩٥٠ م ومن قبلهما المستشرق لوسيانى مع ترجمة فرنسية عام ١٩٣٨ م في باريس .

بحث الامام في هذا المصنف أهم مسائل أصول الدين ممهدا لها ببعض فصول في النظر ووجوبه وحقيقته .

يشير الامام في مقدمة هذا المصنف الى الدوافع التى جعلته

يقبل على تصنيفه ومن أهم هذه الدوافع أنه تبين أن « المعتقدات عرية عن قواطع البرهان » أى أنه تبين أن أصول الاعتقاد تحتاج الى حجج وبراهين عقلية تثبتها . وهذا لا يعنى أن الامام يقلل من قيمة مصنفات السابقين عليه فى أصول الدين وكلها تناولت هذه المسائل بالبحث وأدلت بالبراهين التى تثبتها وتدحض آراء المناوئين لها من خصوم المذهب ، ولكنه يعنى أن أهل كل عصر لهم مطالب عقلية تخصهم ، وذلك لتطور الذهن الانسانى واختلاف التيارات الفكرية التى تسود كل عصر عن تلك التى تهيمن على العصر السابق له .

بدأ الامام حديثه فى مسائل الكلام بإثبات حدوث العالم حيث تعرض للمصطلحات الكلامية ، ومسألتى الجوهر والعرض ثم أدلى بالأصول الأربعة لإثبات الحدوث وهى اثبات العرض ، ثم اثبات حدوثه ، ثم اثبات استحالة تعرى الجوهر عن العرض أى انفصاله عنه ، ثم استحالة حدوث حوادث لا أول لها . أى استحالة قدم ما هو محدث ، فى مقابل ضرورة قدم الموجد أو المحدث الذى هو الله خالق أو صانع هذا العالم .

وهكذا يكون الامام قد تحدث فى حدوث العالم ليتدرج مع الباحث الى تبين احتياج المحدث أو المخلوق الى محدث أو خالق أو موجد وهو الله . ثم تكلم الامام فى الله وصفاته ، حيث قسم الحديث فى الصفات الى ثلاثة أصول : الأول فيما يجب لله من الصفات ، والثانى فيما يستحيل عليه ، والثالث فيما يجوز من أحكام .

وأبواب الكتاب بعد باب « القول في اثبات العلم بالصانع »
لا تنقسم الى هذه الأقسام الثلاثة أو الأصول التي أشرنا اليها ،
اذ نجد الأقوال فيما يستحيل على الله تعالى من الصفات تدخل
ضمن القول في الصفات النفسية ، اذ الصفات الواجبة تنقسم
لديه الى نفسية ومعنوية . وتدرج من الكلام في الصفات الى الكلام
في الرسالة والنبوة والمعجزة والميعاد ، وأحوال الناس في الحياة
الأخرى وفي هذه الحياة الدنيا . ويختتم أقواله الكلامية بالحديث
في الامامة .

فاذا أردنا الآن أن نستعرض أقواله في هذه المسائل التي
أشرنا اليها نقول انه بعد أن كتب في النظر الصحيح ، ووجوبه
وحقيقة العلم ، وحدوث العالم ووجود صانع لهذا العالم ، دخل
في الصفات كما ذكرنا ، فاذا به يكتب في العلم بالوحدانية ، ثم في
اثبات العلم بالصفات المعنوية ، واثبات جواز الرؤيا على الله
تعالى ، كما تحدث في خلق الأعمال ، وفي الاستطاعة وحكمها ،
وفي التعديل والتحويل ، والصالح والأصلح ، واثبات النبوات ،
وأحكام النبوات عامة ، كما تعرض للسمعيات وتحدث في
الآجال ، والرزق ، والأسعار ، وفي الأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر ، وفي الاعادة ولم يهمل التحدث في جمل من أحكام الآخرة
المتعلقة بالسمع ، كما تحدث في الثواب والعقاب واحباط الأعمال ،
والرد على المعتزلة والخوارج والمرجئة في الوعد والوعيد ، ثم
كتب في الأسماء والأحكام ، والتوبة ، وتفاصيل الأخبار ، كما

خص مسألة اثبات النص وثبوت الاختيار بالبحث ؛ وتناول الاختيار وتحدث في صفته كما يبين ما تنعقد به الإمامة .

وآراء الامام في هذه المسائل جميعا لها قيمتها ، اذ أنها تتناول مسائل أصول الدين التي اشتد حولها الخلاف بين المتكلمين في ذلك الحين لا سيما بعد ظهور المذهب الأشعري . ويتناول الامام بعض هذه المسائل بشيء من التفصيل والاسهاب ، وبعضها الآخر بالايجاز والاقتضاب .

ومن المسائل التي عالجها دون اسهاب مسألة العلم . فأقواله فيها في هذا المصنف مقتضبة الى حد كبير اذ يقصر قوله على بيان امكان قيام معرفة بالنظر اذا كان النظر صحيحا . فهو اذن ليس من أولئك الذين يشكون في امكان قيام المعرفة . ويحرص الامام على بيان أن النظر ما هو الا وسيلة يشق بها الناظر طريقه الى العلم ، الذي تتبين من أقواله بعد قليل ، أنه موجود في النفس . فالنظر اذن لا يولد العلم ، ولا يوجبه كما توجب العلة معولها ، اذ أن ما يحدث في العقل من معرفة موجود فيه بالفطرة وهو يقول في ذلك « العقل علوم ضرورية » أي أن العقل يحوى بحكم جبلته وفطرته العلم ؛ لأن « الضروري » لدى الامام و « أهل الحق » أي الأشاعرة هو ما ليس في مقدور الفرد ، فيكون ما يصل اليه الفرد من علم موجود أصلا في النفس . وكل ما في مقدور الانسان أن يفعله هو ازالة الحجب التي تستره وتخفيه عن الوعي فالنظر هو الوسيلة الى تحقيق العلم . وهذا ينتهي بنا الى القول بأن عبارته « العقل علوم ضرورية » تكشف

عن مذهب في المعرفة ، لم يفصل فيه الامام القول في مصنفه هذا واكتفى بالاشارة اليه جملة مع اثباته .

غير أن الامام اذا كان قد اتبع في معالجته لمسألة العلم طريق الايجاز والاقتضاب الا أنه كان حريصا على ابراز بعض ما يميز مذهبه في العلم ويتمثل ذلك في سمات الدليل الذي ينقسم لديه الى سمعى وعقلى : أما السمعى فهو « ما يستند الى خبر صادق أو أمر يجب اتباعه » ويدخل في ذلك الواقع الدينى المأخوذ من الكتاب والسنة والواقع الخارجى الدنيوى أى الواقع المحسوس . وكلنا يعلم أنه لا بد من الايمان بما جاء فى الكتاب والسنة . كما يجب علينا أن نأخذ ما تقدمه لنا التجربة من واقع يحدث عن نفسه ويحياه الذات العارفة مجابهة الند للند . فمن الأمور التى تبعد بنا عن الحقيقة أن تسيطر الذات العارفة على الواقع فتبينه من خلالها لتصيغه صياغة تتفق وهذه الذات دون أن يقام وزن لحقيقة الواقع فى ذاته . وهذا الدليل سواء فيما يتعلق بناحيته الدينية أو الدنيوية له قيمته فى تقرير الحق والواقع .

وأما الدليل العقلى وهو « ما دل بصفة لازمة هو فى نفسه عليها ، ولا يتقرر فى العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله » . فانه يكشف عن حقيقة منهجية لها قيمتها من حيث انها تجعل الباحث يعتمد على معنى الوضوح والتمييز الذى يتحقق فى النفس ، عن طريق التردد بين النفى والاثبات . وينتهى بهذه النفس الى التصديق . فدليل الامام على الوقوع على الحقيقة شعوره بقوة الدليل نفسه ، أى شعوره بالاطمئنان والثقة فيما يبحث ،

فهذا الدليل بحكم تعريف الامام له « .. لا يتقرر في العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله » .

والامام عندما يتحدث عن العلم على هذا النحو انما يعنى « العلم الحادث » أى العلم الحاصل فى الانسان ؛ لأن لفظ علم لديه يدل أيضا على « العلم القديم » الذى هو صفة البارئ تعالى .

وحديث الامام عن أنماط العلم الحادث فى هذا المصنف تكشف عن بعض نواحي مذهبه فى المعرفة . فالعلم الحادث لديه اما ضرورى أو بديهى أو كسبى . والضرورى لديه هو العلم الحادث غير المقذور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة ، والبديهى كالضرورى غير أنه لا يقترن بضرر أو حاجة ، والكسبى هو العلم الحادث المقذور بالقدرة الحادثة .

ويلاحظ أن ما يطلق عليه الامام لفظ ضرورى هو العلم الذى لا يمكن أن يتشكك فيه المرء . وهو يشمل المدركات الحسية والنفسية والعقلية . ويعنى الامام بالضروريات النفسية علم المرء بنفسه ، وبالعقلية العلم باستحالة اجتماع المتضادات .

ويحرص الامام — فيما يتعلق بالعلم الكسبى — على بيان أن وسيلة تحقيقه النظر ، ثم يثبت أن الأفراد يختلفون فى حدة عقولهم من حيث قدرتها على استيعاب الكسبى ، اذ من الجائز لديه أن يحصل العلم الكسبى دون نظر .

ويرى الامام ضرورة القول بأن « العقل علوم ضرورية »

لتحقيق أمر التكليف الذى بدون تحقق العلوم الضرورية فى العقل لا يمكن تفهمه وقبوله .

وهذا يكشف لنا عما دعا الامام الى اتخاذ طريق الايجاز والاقتضاب فى باب العلم فى هذا المصنف ، اذ أنه لم يتحدث الا فيما يحتاج اليه للقول فى العقائد وهو اثبات النظر وقيمه فى الانتهاء بالباحث الى العلم بالأمور العقيدية . والحقيقة أن امام الحرمين قد بسط القول فى العلم فى مصنفاته الأخرى بالذات فى كتاب « البرهان فى أصول الفقه » على نحو ما سبق أن أشرنا اليه ، حيث أشار الى أن اختلاف منهج البحث باختلاف الموضوع وأن منهج بحث العلوم الدينية يجمع بين النقل والعقل ، ولذا رأيناه يعرف نمطين من أنماط الأدلة : السمعى والعقلى وهذا يجعل البحث فى أصول العقائد قائما على الاستنباط .

بدأ امام الحرمين بحث مسألة حدوث العالم بذكر المصطلحات التى تخص هذه المسألة ، والتى كان قد وضعها السابقون عليه من أهل الحق ، مسترشدين باللغة ، وما ينتهى اليه اجتهادهم فى فهم آى الذكر الحكيم فى هذه المسألة . وقد أثبت الامام تعريفا للعالم وهو : « كل موجود سوى الله تعالى وصفة ذاته » وهذا التعريف يبين لنا أنه يفرق بين الموجود الحادث والقديم . ثم يعطينا تعريفا آخر حيث يقسم الموجود الحادث الى جوهر وعرض . ومن الواضح أن هذه القسمة للموجود العيني قسمة ذهنية ، بمعنى أنه يستحيل تحققها فى الواقع العيني أى الخارجى ، لأن الامام قد أثبت — ويتفق فى ذلك مع أهل الحق — استحالة

انفصال الجوهر عن العرض ، كأصل من أصول اثبات حدوث العالم .

وهنا نقف وقفة لنشير الى أهمية تمسك أهل الكلام بمسألة اثبات الوجود الحادث في كتلته العينية المتحققة في الواقع الخارجى ولهم في هذا الأمر أقوال متعددة تتمثل في رأيهم في « الشيء » الذى يمثل مسألة من أهم مسائل الكلام لم يشر اليها الامام في هذا المصنف ولكنه بينها بإسهاب في مصنفه « الشامل في أصول الدين » . وترجع أهمية مسألة « الشيء » الى ارتباطها بإثبات قدرة الله على الخلق على نحو ما سنبين ذلك في موضعه بعد .

وبعد أن قسم الوجود الحادث الى جوهر وعرض ، عرف الجوهر بأنه هو « المتحيز » والعرض بأنه هو « المعنى القائم بالجوهر » وسمى بعض الأعراض بالأكوان وهى : الحركة والسكون والاجتماع والافتراق . ثم قرر الأصول الأربعة لإثبات الحدوث ، التى تنتهى الى اثبات حدوث شطرى الوجود الحادث فإذا كان الشطران حادثين كان الوجود حادثا . ويثبت الجوينى في هذا المصنف أنه لا يجوز الوجود من مادة قديمة كما قال الملاحدة ، يقصد حكماء اليونان الذين عرفت أصولهم بين العرب بعد عصر الترجمة ، وإنما يكون الوجود من العدم . وهذه فكرة مهمة لدى الأشاعرة ، لم يفصل فيها الامام القول في هذا المصنف ، ونجد أنه عالجه بإسهاب في كتابه « الشامل في أصول

الدين « ولكنه يذكر أنه بما أن الموجود الحادث قد وجد من
العدم فلا بد أن يكون له محدث وهو الله سبحانه وتعالى .

وهذا المحدث أو « المخصص » — على حد تعبيره —
لا يوجب الحدوث على سبيل إيجاد العلة لمعلولها ، ولا هو بطبيعة
تحكمها الجبرية التي توجب الآثار إذا انتفت العوائق والموانع ،
وانما هو فاعل مختار . وهذه صفة مهمة من صفات الله . ثم
يتحدث الامام عن صفات الله . وتنقسم الصفات لديه كما سبق
أن أشرنا الى ذلك الى ما يجب لله ، وما يستحيل عليه ، وما يجوز
له . والصفة النفسية هي : « كل صفة اثبات لنفس لازمة ما بقيت
النفس » . والمعنوية هي : « الأحكام الثابتة للموصوف بها معللة
لعل قائمة للموصوف » فالحيز مثلا صفة نفسية للجوهر
والصفات الواجبة لله هي : وجوده وقدمه ، وقيامه بنفسه ،
ومخالفته للحوادث ، وأنه واحد لا ينقسم .

وما يستحيل على ذاته العلية أنه سبحانه ليس جسما ، ولا يقبل
الأعراض ثم يستحيل عليه « كل ما يدل على حدثه » ويبين الامام
أنه يندرج تحت ذلك « استحالة تحيزه ، وقبوله للحوادث ،
وافتنقه الى محل يحله » . فالله سبحانه وتعالى يتعالى على
الاختصاص بالجهات والاتصاف بمحازاة الأجسام .

ثم يذكر الامام الصفات المعنوية الواجبة لذاته فيقول انه :
حي ، مريد على الحقيقة ، عالم يعلم قديم ، قادر بقدره قديمة ،
حي بحياة قديمة ، سميع ، بصير ، متكلم .

نتبين من ذلك أن صفاته كلها قديمة . وقد حرص الامام على

اثبات أنه لا يصح أن يوصف تعالى بأنه : شام ، ذائق ، كما لا يصح أن يوصف وهو الحي القيوم بأضداد صفات الحي : أى أضداد السمع والبصر والكلام .

ولم يترك الامام مسألة كلام النفس . كما يبين أن كلام الله مكتوب في المصاحف ، محفوظ في الصدور . ثم ان ذات كلام الله لم تنتقل الى النبی ، وانما كلام الله منزل على الأنبياء بواسطة جبريل ، صلوات الله عليه ، الذى أدرك كلام الله ، وهو في مقامه فوق سبع سموات ؛ ثم نزل الى الأرض ، فأفهم الرسول ما فهمه . والله عالم بجميع المعلومات بعلم واحد ، وقادر على جميع المقدورات بقدرة واحدة ، أى أن الامام يرى ضرورة تبين اختلاف علم الله عن علم البشر وهو العلم الحادث الذى لا يحدث دفعة واحدة وانما يتكشف لصاحبه على فترات وحسب اجتهاده . كما أن قدرته سبحانه تختلف عن قدرة العبد الذى تعوق قدرته العوائق وتمنع حدوث آثارها في بعض الأحيان الموانع .

ويعتمد الامام في اثبات أسماء الله على ما ورد في الشرع ومنها ما يدل على الذات وهى الصفات القديمة ، ومنها ما يدل على الأفعال .

وأثبت الامام فكرة الوجدانية بافتراض وجود الهين اثنين ، لكل منهما ارادة ، ومن الطبيعى أن تتعارض الارادتان . الأمر الذى يستحيل معه وجودهما سويا . وهذا ينتهى الى اثبات أحدهما دون الآخر .

ومن المسائل التى شغلت بال المسلمين طويلا مسألة :

الاستواء على العرش . وتفهم الامام الاستواء بمعنى القهر والغلبة والعلو . ويحرص الامام فيما يتعلق بهذه المسألة على اثبات الطوائف التي تقول بالاختصاص بالجهات وهي : الكرامية ، وبعض الحشوية ، ويذكر أنهم يخرجون بهذا على اجماع أمة المسلمين ؛ فالله سبحانه وتعالى يتقدس على قبول الأعراض أو الحوادث ، كما لا يفوته أن يعارض فكرة أن الله جوهر وهي الفكرة التي أشاعها النصارى عنه سبحانه وتعالى .

أما فيما يجوز من الصفات فالامام يثبت ضرورة قبول الحقيقة التالية وهي أن كل موجود حادث يعرف عن طريق الحواس يجوز أن يرى . ومن هذه الحقيقة ينتقل الامام الى حقيقة أخرى ، وهي أن الله موجود ، اذن فرؤيته جائزة غير أنه اذا كان أهل الحق ومعهم امام الحرمين يثبتون جواز رؤية الله فانهم يقررون أن هذه الرؤية ستكون في الجنان وعدا من الله صدقا .

انتقل الامام بعد ذلك الى مسألة خلق الأعمال فأثبت أن ما يقدر عليه العبد بقدرته الحادثة مقدور لله من قبله ؛ فالله وحده هو موجد الأعمال . فلا خالق سواه . وهذا يعني أنه يريد لما خلق ، قاصدا الى ايجاد ما أوجد . فهو قادر على ما وقع من الحوادث ومالم يقع بعد .

ويحرص الامام على بيان أن الله لا يريد الايمان من عباده اجبارا وانما اختيارا فالله سبحانه وتعالى يريد أن يعطي عباده فرصة الاجتهاد ، واعمال الفكر فيما يجب عليهم وما لا يجب من الأعمال ، هذه هي ارادة الله ، والحاصل ما أراده الله .

فالله اذن ، سبحانه وتعالى متفرد بالخلق . ولا يكتفى الامام باعطائنا أدلة سمعية وحسب وانما يقدم لنا أيضا أدلة عقلية ؛ اذ يقول ان الأفعال تدل على علم فاعلها ، والعباد في أغلب الأحيان لا يعلمون ما يفعلون ؛ فهم في أغلب الأحيان غافلون عن الدوافع التي تدفعهم الى فعل بعض الأفعال . ولذلك فهم لا يخلقون أفعالهم .

واذا كان الأفراد غير مجبرين على الايمان اذ « لو شاء الله لجمعهم على الهدى » الا أنهم اذا قبلوا الايمان فلا بد أن يعملوا بأحكام الشرع . والعبد عليه أن يفعل ما يوجبه الشرع عليه ، لأن فيه خيره وسعادته . وهنا يبين الامام أن العقول لا توجب شيئا ؛ فالعقل لا يدل على حسن أو قبح في حكم التكليف ، وانما يتلقى التحسين والتقبيح من الشرع . فالمعنى بالحسن في الشرع ما ورد به الثناء على فاعله ، والقبيح ما ذمّ فاعله .

أما عن الرسالة ، والنبوة ، والمعجزة ؛ فالامام يبحث أولا في جواز النبوات . ثم في المعجزات وشرائطها ، ثم في ايضاح وجه دلالة المعجزة ، على صدق الرسول ، ثم يتناول بعد ذلك نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، ويختتم أقواله بالحديث في أحكام النبوات عامة .

وارسال الرسل ، لدى الامام ؛ ليس من المستحيلات ؛ اذ ليس في أن يأمر الله عبدا بأمر يشرع الأحكام بالأمر المستحيل عقلا . ثم يثبت الامام أهمية المعجزة بالنسبة للنبوة ؛ اذ يقول : انه لو جاءت الرسل بما يدرك عقلا ، لما كان في ارسالهم فائدة ؛ وكان

في العقل والتعقل غنى عنهم ؛ والمعجزات أفعال خارقة للعادة ؛
يثبت بها صدق مدعى النبوة .

ويشرح الامام ذلك فيقول : لو جاء رسول من قبل ملك ،
وطلب من الرعية أن تصدق أنه رسول الملك ، وقدم لهم دليلا ؛
فقال : انه سيطلب من الملك أن يغير عاداته ويقوم مثلا اذا
استدعاه الرسول فاذا فعل الملك ما قال به الرسول : فمعنى هذا
انه يرغب في أن يصدق الناس أن هذا الرجل رسول من قبله .

ثم يبين الامام الفرق بين المعجزات والكرامات وأثبت أن
الأولى تحدث على أساس من دعوة الله لنبيه والثانية تحدث دون
دعوة من الله تعالى فالكرامة كالمعجزة جائزة عقلا . ولم يفته أن
يتعرض للسحر وأثبت أن السحر لا يظهر الا على يد فاسق .

ثم يبين أن دليل نبوة محمد (ص) القرآن . ووجه الاعجاز
في القرآن ما اختص به من الجزالة والنظم الذي فاق جميع
أساليب العرب . كما أن من وجوه اعجازه احتواؤه على قصص
الأولين والنبى صلى الله عليه وآله وسلم كان ، كما نعلم أُمِّيًّا .
ثم من وجه اعجازه أيضا اشتماله على تنبؤات تتعلق بالمستقبل
صدقت كلها دون أن تتخلف واحدة .

ويذكر الامام معجزات النبى (ص) الأخرى مثل : انفلاق
القمر ، وتسبيح الحصى ، والطاق العجماء ، ونبع المياه من بين
الأصابع ونحوها .

وذكر الامام من أحكام الأنبياء عامة أن يقول الله تعالى

لصفيه : « أنت رسولى » فنبوة نبي من الأنبياء ترجع الى اختيار الله له وليس لصفة فيه خارجة عن ارادة الله لذلك .

والأنبياء لدى الامام معصومون من الفواحش بالاجماع والعقل . وينتقل الامام بعد ذلك الى مسألة الآجال والأرزاق . فأجل الشيء وقته والرزق اما محظور أو مباح . ويرى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان بالاجماع .

أما فيما يتعلق بالاعادة فهناك أدلة سمعية متعددة على جواز وقوعها وهى الحشر ، والنشر ، والحساب والثواب ، والعقاب ويذكر الامام الآية الكريمة : « قال من يحيى العظام وهى رميم ؛ قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم » (٣٦ : ٧٨ ، ٧٩) .

والجنة والنار لديه مخلوقات . والثواب والعقاب لدى الامام وأهل الحق فضل من الله تعالى . والتوبة رجوع عن الزلات . والشفاعة حق ؛ والذنوب تتفاوت فى عظمتها . والله غفور رحيم . وأقواله فى الامامة تدور حول بيان الفرق بين الأمور التى تقوم على الاجتهاد وتلك التى تقوم على القطع . كما يتحدث عن الأخبار فيقول : ان الخبر هو : « ما يوصف بالصدق أو الكذب » وهذا التعريف يميز الخبر عن باقى أقسام الكلام ، كالأمر والنهي . كما يبين أقسام الخبر وكيف أن للخبر المتواتر أهميته فى الامامة .

ويثبت الامام فى نهاية هذا المصنف تلك الحقيقة المهمة وهى أن الامامة كانت لدى المسلمين اختيارية وتتم بالاجماع . وللامامة

شروط منها ، أن يكون الامام من أهل الاجتهاد . بحيث لا يحتاج الأفراد الى استفتاء غيره في أمورهم ، ومنها أن يكون الامام حريصا على مصالح المسلمين . قادراً على القيام بواجباته في جميع الظروف التي تمر بها الدولة . كما أن هناك شرطاً يتمثل في أن يكون الامام قرشياً . ومن تمت له الامامة لا يجوز خلعه الا اذا أجمع المسلمون على ذلك .

هذه هي أهم آراء الامام في هذا المصنف الكلامي .
وشرح هذا المصنف ابراهيم بن يوسف بن محمد ابن المرأة المتوفى عام ٦١٦ هـ . ويوجد جزء من هذا الشرح بدار الكتب بالقاهرة برقم ٦ علم الكلام .

وللمصنف شروح أخرى . أحدها لعز بن المضفر بن علي الشافعي بالجزائر برقم ٦١٧ والثاني « الاسعاد على شرح الارشاد » بفاس . قرويين برقم ١٥٧٤ والمؤلف مجهول ويذكر صاحب « كشف الظنون » أن هناك شرحاً لتلميذ امام الحرمين أبي القاسم سلمان بن ناصر الأنصاري المتوفى عام ٥١٢ هـ .

ثم هناك شرح أبي بكر بن ميمون لهذا المصنف بجامعة الدول العربية برقم ١٤٣ فيلم مصور عن نسخة بمكتبة أحمد الثالث .

وأخيراً شرح « نكت الارشاد في الاعتقاد » تأليف أبي اسحق ابراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق الأوسى المالكي المتوفى عام ٦١٦ هـ توجد منه نسخة بدار الكتب بالقاهرة برقم ٦ علم الكلام ، وهو الذي تقدم ذكره قبل هذه الأسطر .

١٩ — ومن مصنفات الامام الكلامية « رسالة في أصول

الدين » تتناول بعض هذه الموضوعات التي أشرنا إليها أثناء عرضنا لكتاب « الارشاد » وتوجد منها نسخة بباريس برقم ٦٧٢ .

٢٠ — أما كتابه « الشامل في أصول الدين » فهو مصنف كلامي ضخيم له قيمته في مجال الكلاميات . ويتناول كل مسألة من مسائل الكلام التي وردت بكتاب « الارشاد » بالشرح مع ذكر ردود على المناوئين للمذهب .

يبدأ هذا المصنف أيضا ببحث مسألة النظر . فيفرق بين النظر والمنظور فيه ثم يثبت أن للنظر شروطا لا بد من توفرها ليؤدي النظر الى العلم .

ويقرر أن العلوم النظرية مقدورة للعباد . وأن النظر المؤدى الى معرفة الله واجب . ويضطر الامام الى بيان الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع ثم اثبات أول واجب على المكلف ، وبحث حال من يشرع في النظر فتوافيه منيته قبل الانتهاء الى الحق .

ويصح أن ثبت هنا أن هذه المسائل التي عالجها الامام في بداية مصنفه لا تمثل كل ما ضمنه الامام لهذا المصنف من آراء في النظر . فالمخطوطة التي عثرنا عليها لهذا المصنف وهي نسخة وحيدة تنقصها كراسة ، سقطت أوراقها .

ودراسة الامام لحدوث العالم في هذا المصنف تتضمن القول في الشيء وحقيقته وبيان معنى العدم عند أهل الحق . أثبت الامام أن الشيء موجود « فكل شيء موجود ، وكل

موجود شيء » وهذا التعريف للشيء يختلف عن تعريف المعتزلة الذين عرفوا « الشيء » بأنه « المعلوم » وقد أبعدهم هذا التعريف ، حسب رأى الأشعرية عن اثبات قدرة الله على الخلق ، لأن المعلوم قد يكون معدوما ، وقدرة الله على الخلق يجب أن تكون مرئية ثابتة ، ويكون للأشياء وجود متحدد ثابت متعين في الواقع الخارجى فمسألة « الشيء » تتعلق ، كما تبين ، بمسألة اثبات قدرة الخالق على الخلق . وهى من أهم مسائل الأصول . ويتبين الباحث أنه يرد على المعتزلة ويثبت فساد مذهبهم . والمعدوم بالرغم من أنه يمثل عدما محضا إلا أنه معلوم عند أهل الحق .

ومن الحديث عن العدم والمعدوم يتدرج الى الحديث عن الوجود والوجود . فيقسم الموجودات الى : ما له أول ومفتتح وهو الموجود الحادث ؛ وإلى ما ليس له أول ومفتتح وهو الموجود القديم .

ويتحدث الامام فى الجوهر وحقيقته فيبين أن الجواهر كلها متجانسة لأن الجوهر هو التحيز . ويبين أن الجوهر الفرد لا شكل له ، ولا يفتقر الى مكان ، وهو باق ، غير متجدد . وأن الجواهر لا تتداخل . وأنها تتجاوز . ولها صفات واجبة وأخرى جائزة على نحو ما سنبين ذلك فى موضعه بعد .

وما ان ينتهى من الجوهر حتى ينتقل الى العرض فيقول فى الأصل الأول وهو « ثبوت الأعراض » ان الأعراض تثبت اضطرارا ؛ لأن الباحث يقع عليها ويتلمسها فى الواقع كما هى ، وفى محاولة اثباتها بالأدلة تعسف بالواقع .

ثم ينتقل الى الأصل الثانى وهو اثبات حدوث الأعراض .
ويمهد لهذا الأصل باثبات استحالة عدم القديم ، واستحالة قيام
العرض بالعرض ومن هذا ينتهى الى اثبات حدوث الأعراض .

أما الأصل الثالث وهو اثبات استحالة تعرى الجواهر عن
الأعراض فيبدأ فيه أولاً بالرد على الذين يجوزون عرّو الجواهر
أو خلوها أو انفصالها عن أجناس الأعراض وبعد أن يرد على كل
مخالف لهذا الأصل يثبت لبيان ضرورة وجود الموجود الخارجى
فى كتلة واحدة متعينة متحققة فى الواقع الخارجى .

ثم نصل الى الأصل الرابع وهو اثبات حوادث لا أول لها .
فبحث أولاً شبه الملحدة ويرد على أقاويل مخالفى الاسلام من
طوائعين وثنوية أصحاب مذهب النور والظلمة . ويضطر الامام
الى بيان حقيقة القديم ومعناه ، والحوادث وحقيقته حتى ينتهى
الى اثبات حوادث لها أول ومفتتح . ثم ينتهى الى الكلام فى
العلم بالصانع الذى يترتب وجوده على اثبات هذه الأصول
الأربعة على نحو ما بينا ذلك فى مصنفاته الكلامية السابقة .

والحديث فى الصانع يقتضى التعرض لحقيقة المثليين
والخلاقين ، كما يوجب التعرض لنفى التشبيه ، فبين : هل يجوز
أن يتماثل الشيطان من وجه ، ويختلفا من وجه ؟ ثم يثبت أن
كل مثليين يشتركان فى أخص وصفهما . والمختلفين غير ذلك .
وهنا يتحدث فى الغيرية . وينتهى من ذلك كله الى الحديث فى
حقيقة الواحد ومعناه . ثم يبحث معنى التوحيد ، وله فى ذلك
أصول ثمانية ، يتعرض خلالها للرد على المعتزلة وغيرهم من

المخالفين . وينتهى المجلد الأول من هذا المصنف بإثبات تعلق القدرة القديمة بما لا يتناهى من المقدرات .

ويبدأ المجلد الثانى بكلام فى الجسم واستحالة أن يكون القديم جسما . ويرد على من يقول أن الله تعالى جسم ليس بمتألف . وفى هذا المجلد يتحدث الامام عن الأكوان واللاتناهى لدى « النظام » ويبين كيف ناقضت المعتزلة أصولها فى الأكوان . كما يتعرض فى مواضع متعددة « للجبائى » .

ثم يرجع الى بيان استحالة قيام الحوادث بذات القديم . كما يرد على النصارى فيما يتعلق بتسميتهم « الله » جوهرًا وتدرع اللاهوت بالناسوت .

كما يتعرض لآراء اليعقوبية والنسطورية .

ثم يواجه الدهريين فيدخل فى الدليل على وجود القديم ، وأن الصانع لا أول له . وهو قادر ، عالم ، حى . ويبحث الامام فى العلل ومعناها والأحوال وحقيقتها ، فيبين أحكام العلل وحقيقة المعلول . ويحرص على تفصيل القول فى العلة وشروطها حتى ينتهى المجلد الثانى .

وهذان المجلدان قد نسخا بخط حديث عن مصور فوتوغرافى نقل عن نسخة بالآستانة . ويمثلان الجزء الأول من هذا المصنف . وقد فقد الجزء الثانى . والمصور محفوظ بدار الكتب بالقاهرة برقم ١٢٩٠ (علم الكلام) .

وقد نشر المستشرق كلوبفور جزءا من هذا الكتاب . ويوجد مختصر لكتاب الشامل عنوانه « الكامل فى اختصار

الشامل » لابن الأمير توجد نسخة مصورة منه بمعهد احياء المخطوطات القديمة بجامعة الدول العربية . برقم ١٨٨ . وفي مكتبة الأزهر « مختصر الكامل في مسائل الشامل » .

٢١ — ولامام الحرمين أيضا كتاب « غياث الأمم في التياث الظلم » ينصب الحديث في هذا المصنف بالذات على الامة فيبين الجوينى معنى الامة — ويفصل القول في صفات أهل الحل والعقد . وفي صفات الامة والمناسبات التى توجب الزعامة . كما يبحث الامام فى الطوارىء التى توجب الخلع والانخلاع ، وفى امامة المفضول . كما يعنى الجوينى بالحديث عن يلى الأئمة والولاية . فهذا أهم ما ذكر فى هذا المصنف .

وتوجد منه نسخة فى دار الكتب بالقاهرة برقم ٨ (اجتماع تيمور) ونسخ أخرى بمكتبة بلدية اسكندرية رقم ٩٢ تاريخ .

٢٢ — ومن مصنفات الامام « شفاء الغليل » فى بيان ما وقع فى التوراة والانجيل من التبديل .

ويدور فيه كلام الامام على اثبات أن نصوص التوراة والانجيل اشتملت على ذكر سيد المرسلين صلوات الله عليه وآله وسلم . ويحرص الامام على اثبات أنه أعرض عن الاكثار من الاطلاع على آرائهم لأن سيد المرسلين (ص) غضب حين رأى عمر ينظر فى التوراة وقال : « لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعى » .

ولهذا المخطوط نسختان بأيا صوفيا الأولى برقم ٢٢٤٦ ، والثانية برقم ٢٢٤٧ . وتوجد منه نسخة مصورة بمعهد احياء المخطوطات القديمة بجامعة الدول العربية برقم ١٥٩ فيلم .

٢٣ — ثم هناك كتاب « العقيدة النظامية » الذى هو جزء من مصنف كبير لامام الحرمين أسماه : « العقيدة النظامية فى الأركان الاسلامية » وهو الجزء الخاص بشرح الأصول العقائدية فى المذهب ، ويتميز هذا الجزء بأنه يحوى آراء امام الحرمين الخاصة فى أصول التوحيد ، أى تلك التى لم يتقيد فيها بطرق السابقين عليه من أهل الحق . فهو يطلع علينا فى هذا المصنف بآراء لم يسبق اليها . ومن الأمثلة على ذلك ما ذكره فى مسألة الحدوث ، حيث اعتبر الموجودات الحادثة أجساما محدودة ، متناهية ، تتعرف عليها بألوانها وأشكالها وسائر صفاتها ، أى فى واقعها المحسوس . ولم يفترض انقسامها انقساماً ذهنياً الى شطرين هما الجوهر والعرض كما فعل السابقون عليه من أهل الحق . ويثبت الحدوث بتبيين التغير فى اللون والهيئة وغيرهما من الصفات المحسوسة ، الأمر الذى ينتهى به الى اثبات الجواز أو الامكان وبما أن كل جائز أو كل ممكن يحتاج الى موجد يوجده ، فهو يثبت وجود الموجد الخالق . وهكذا ينتهى الامام الى اثبات الحدوث .

هذا مثال لطريقة الامام الخاصة فى معالجة مسائل الكلام . ولن نتعرض لآرائه الأخرى فى هذه المسائل ، وانما نكتفى بتنبية القارئ الى قيمة هذا المصنف خصوصا وأن الامام قد ضمنه رأيه فى علم الكلام ، حيث أبان حقيقة هذا العلم ، فأثبت أنه ينتهى بالباحث الى اثبات وجود الله دون التعريف بحقيقته سبحانه وتعالى ، فحقيقته العلية لا تتكشف للعبد الا عن طريق القلب .

وهذا يعنى أن للعقل حدوداً وأنه عاجز عن تبين الحقائق العليا ،
فالعقل قاصر ، ولذا كان علم الكلام قاصراً عن إثبات وجود الله
دون الكشف عن حقيقته .

وهذا المصنف مطبوع ، صححه ، وعلق عليه ، صاحب
الفضيلة المرحوم الشيخ محمد زاهد الكوثري سنة ١٩٤٨ م ، كما
نشره أيضاً مصحوباً بترجمة ألمانية المستشرق كلوفر .

٢٤ — أما كتاب « لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة
والجماعة » فهو مصنف كلامى آخر لإمام الحرمين ، يحتوى فى
إيجاز على أهم المسائل الكلامية مثل القول فى العالم وحدوثه ،
والله وصفاته ، وإرادة الله وإرادة العبد ، ورؤية الله ، والرب
والخلق ، والرسالة والنبوة والمعجزة وأخيراً الإمامة .

وقد عالج الإمام هذه المسائل على طريقة أهل الحق ، بحيث
لا يخرج الكلام فيه على ما ورد فى كتاب « الإرشاد إلى قواطع
الأدلة فى أصول الاعتقاد » . الذى سبق أن بينا فحواه بشيء من
التفصيل . (انظر ص ٦٦ — ٨٠ من هذا الكتاب) .

ولهذا المصنف نسختان خطيتان : أحدهما بدار الكتب
بالقاهرة برقم ٦١٨ مجاميع والأخرى ببرلين برقم ٢٠٧٣ . وقد
شرح على بن محمد التلمسانى هذا المصنف وقامت كاتبة هذه
السطور بتحقيق هذا الكتاب والتقديم له وهو الآن تحت
الطبع .

٢٥ — ومن المصنفات التى تنسب لإمام الحرمين « مختصر
الإرشاد للباقلانى اختصره امام الحرمين » . وهو مصنف يشك

في نسبته له . فحتى تقطع الشك باليقين في هذا الأمر بالاطلاع على النسخة المحفوظة بجامعة الدول العربية برقم ٢١١ علم كلام نبقى هذا المصنف ضمن مصنفات الامام الكلامية .

٢٦ — ومن مصنفات الامام أيضا في أصول الدين « مسائل الامام عبد الحق الصقلي وأجوبتها للامام أبي المعالي » وهي مخطوطة ، ورد بها بعض أجوبة لمسائل عرضت على الامام ، وأول هذه المسائل « حدوث العالم » وثانيها « زهول بعض العوام عن وجه الدلالة على صدق الأنبياء » ، ثم تعرض الامام للحديث في « المثاليين » ثم في « الأعراض » ، كما عرج على الحديث عن المنجمين ، ثم المعجزات ، ثم معنى تمثيل جبريل . ويثبت الامام قدرة الله على كل شيء .

٢٧ — وأخيرا كتاب « التلخيص في الأصول » وهو المصنف الذي ذكره امام الحرمين في سياق أقواله في كتابه « الشامل في أصول الدين » والذي يجوز أن يكون كتاب التلخيص في الأصول للباقلاني .

(ج) مصنفات في الفقه .

٢٨ — من أهم وأبرز المصنفات كتاب « نهاية المطلب في دراية المذهب » وهو مصنف ضخم يتكون من عدة أجزاء تصل في بعض النسخ الى اثنين وعشرين جزءا .

وينصب الحديث فيه على المسائل الفقهية على اختلافها من صوم وصلاة ونجاسة وطهارة وبيع وشراء ونكاح وطلاق .. الى

غير ذلك من المسائل التي تختص بالتعامل والعبادات ، وقد حرص
الامام على الرد على مخالفيه في المذهب مفنذا آراءهم ناقدا
لأقوالهم ، نقدا يقوم على أساس الدراية بأصول الجدل .
ولا غرابة في ذلك والامام ممن صنفوا في الجدل على نحو
ما سنلمس ذلك بعد قليل أثناء عرضنا لكتابه « الكافية في
الجدل » الذي ألم فيه بحدود العبارات المستعملة في الأصول
بين أهل عصره فتحدث في الخبر ، والصدق ، والكذب ، وحقيقة
الفعل ، وحقيقة الترك ، والتكليف ، والواجب ، والفرض ،
والمحظور ، والحرام ، والحسن ، والقييح ، والمندوب ، والمكروه ،
والحق . كما فصل القول في فصول متتالية في القياس ، الأمر الذي
جعله يحسن في هذا المصنف تخريج الفروع من الأصول والرد على
المخالفين بما يشفي غليل النفس ويريح العقل . فالامام ممن ألقنوا
فن دفع الدعاوى ، على نحو ما سيتبين للباحث ذلك من دراسته
لأصول الجدل .

والواقع أن الامام لم يأل جهدا في بيان الحجة والبرهان
وابراز حقيقة النص والاشارة الى الظاهر ، والتفرقة بين العموم
والخصوص في المسائل ، وذكر المجمل من الآراء ، وبيان المبهم
منها . كما كشف عن الأحكام المطلقة والمقيدة . وكان حريصا على
التعريف بالمتشابه من الأقوال ، وحقق الأخبار ، وبين صحة
التواتر كما دقق في حقيقة « رأى الكافة » أو الاجماع مثبتا بذلك
صعوبة اثبات رأى كان طريقه الاجماع . وقد أحسن الامام في
القلب والعكس مينا ما يدفع به القلب ، وما يقال فيه : « عدم

التأثير « ومن الأقيسة التي بناها ما هو في الأصل ، ومنها ما هو في الفرع ، ومنها ما هو في وصف الأصل أو الفرع ، ومنها ما يقوم على ثبوت الدلالة ، ومنها ما يبنى على بعض الأحوال . وكان يسرد اعتراضاته الواحدة تلو الأخرى مبينا ما لا يصح من اعتراضات الخصوم . ويتبين الباحث أنه يتقن أحكام الاعتراضات وبناء الأقيسة وإبراز ما سماه بالرسوم الفاسدة .

وهكذا يجيء الكلام في هذا المصنف جامعا لمختلف مسائل الفقه مبينا أصولها وأحكامها .. مرشدا الى طريقة الأخذ بها ، أى بالأحكام في المسائل المعيشية معتمدا في ذلك على العقل والنقل معا . وأصوله في النقل : الكتاب والسنة والاجماع وفي العقل : العلوم الضرورية والنظرية ؛ والضرورية هي : البديهيات التي وضعها الله تعالى في العقل بحيث لا يكون في مقدور الانسان تحصيلها ، والنظرية تلك : التي يحرص الفرد على تحصيلها ، ويكون في مقدوره اكتسابها .

ولكتاب « نهاية المطلب في دراية المذهب » شرح عنوانه : « الغاية في اختصار النهاية » لعبد العزيز عبد السلام السلمي . ولكتاب « النهاية » وشرحه نسخ متعددة . فاحدى نسخ « نهاية المطلب ... » توجد بالاسكندرية وأخرى بأيا صوفيا ، وثالثة بالمكتبة الظاهرية بدمشق . كما يوجد بدار الكتب بالقاهرة نسخ متعددة . وتحتوى مكتبة أحمد الثالث على أكثر من نسخة . ويوجد مصور بمعهد احياء المخطوطات القديمة بجامعة الدول

العربية لنسخة توجد بالمكتبة الأحمدية بدمشق . وللشرح نسخة
بغوظة وأخرى بباتنا وثالثة باستامبول .

٢٩ — من مصنفات الامام أيضا « مناظرة في الاجتهاد في
القبلة » وقد كتبها الامام ردا على سؤال من الشيخ أبي اسحق
الشيرازي عن اجتهاد في القبلة وصلى ، ثم تبين الخطأ ؛ فاستدل
بأنه تعين له الخطأ في شرط من شروط الصلاة ، فلزمه الاعادة ،
كما لو تبين الخطأ في الوقت .

ووردت هذه الرسالة في كتاب « طبقات الشافعية الكبرى
للسبكي » (١) .

٣٠ — وله كذلك مناظرة أخرى ، وردت في نفس المرجع ،
وعنوانها « في زواج البكر » وفيها يحرص الامام على اثبات
ضرورة عدم اجبار البكر البالغة على الزواج بغير اذنها (٢) .

٣١ — وللامام مصنف عنوانه : « السلسلة في معرفة القولين
والوجهين على مذهب الشافعي » . وهي رسالة ليست بالقصيرة
على ما يبدو من اوصفها الذي ورد بفهرس معهد المخطوطات
القديمة بجامعة الدول العربية . وتوجد منها نسخة بمكتبة أحمد
الثالث .

٣٢ — أما مصنفه : « رسالة في الفقه » فهي رسالة قصيرة
وتتضمن الكثير من آراء الامام في المسائل الفقهية . وتوجد منها
نسخة بالموصل .

(١) ج ٢ ص ٢٧٥

(٢) ج ٣ ص ٢٧٨

٣٣ — وأخيرا « رسالة في التقليد والاجتهاد » وهى تضم آراء الامام فى بعض المسائل التى تخص الاجتهاد . والنسخ الخطية الموجودة لهذا المصنف اثنتان : احدهما بالمكتبة الآصفية بحيدر آباد الدكن ، والثانية بمكتبة باتنا .

(د) مصنفات فى الخلاف :

٣٤ — أحد هذه المصنفات « الدرة المعنية فيما وقع من خلاف بين الشافعية والحنفية » وتوجد منها نسخة بالمتحف البريطانى .

٣٥ — والثانى « غنية المسترشدين فى الخلاف » وهو أحد المصنفات الثلاثة التى ذكرها ابن خلكان فى ترجمته لامام الحرمين . ولم نعر على ذكره فى فهارس المكتبات .

(هـ) مصنفات فى الجدل :

٣٦ — للامام مصنف فى الجدل له قيمته وهو « كتاب الكافية فى الجدل » يسير الامام فى هذا المصنف على ما استنه لنفسه وللناس من أصول . فيطبق أحد المبادئ التى صرح بها فى بداية كتابه « البرهان فى أصول الفقه » والذى يتلخص فى ضرورة معرفة الحد فى العلم الذى يخوض فيه الفرد ويمارسه ، ولذلك نراه يثبت فى بداية هذا المصنف أهمية الامام بمختلف المصطلحات العلمية الجارية بين « أهل الزمان » على حد تعبيره ، أى معرفة كل ما يصطلح عليه القوم معرفة تامة واضحة ، وذلك

لينييسر للباحث الدخول في العلم ومجادلة أصحابه . وهو يقول
في ذلك : —

« اعلم أنه لا يتم تحقيق النظر لمن لا يكون مستوفيا لمعاني
ما يجرى من أهل النظر في معاني العبارات ، وحقائقها على التفصيل
والتخصيص معرفة على التحقيق ؛ فتكون البداية اذن بذكرها
أحق وأصوب » . (ل ٤ ي) .

وبناء على ذلك يثبت الامام ضرورة البدء ببيان الحد وبيان
معناه لتتحقق خواص العبارات وحدودها .

فيقرر ما شاع بين علماء الأصول وهو أن « الحد »
و « الحقيقة » و « المعنى » ثلاثة ألفاظ تستعمل لهدف واحد
ولو أن لكل منها « مزية الاختصاص في لسان العرب » : فلفظ
« حد » مفضل عند أهل الأصول يليه لفظ « معنى » ؛ إلا أنه
ليس من المستحسن أن يقال : « ما حد الاله » مثلاً ؛ والأفضل
أن يقال : ما حقيقة الاله وحقيقة صفاته ؛ لأن لفظ « حد » في
اللغة يتضمن معنى النهاية والغاية والتعين . والله تبارك وتعالى منزّه
عن النهاية والغاية والتعين .

واذا كان لفظ « حد » غير مستحب بالنسبة لله سبحانه
وتعالى وصفاته فإنه هو اللفظ المختار « في العقليات وفي كثير من
الشرعيات » كما يقول الامام . ويشير الى بعض العبارات في بيان
الحد فيقول : —

« قيل فيه : انه الجامع المانع » .

« وقيل : هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى » .

ويفضل الامام العبارة الاولى . ويذكر أن هناك من العبارات ما يطول بذكره الكتاب ، مما يدل على أن تعريفات « الحد » متعددة .

ويصح أن ثبت هنا أنه يفرق بين المفهوم اللغوي والاصطلاحي للألفاظ . ولا يأخذ في هذا المجال لا بالحقيقة اللغوية ، ولا بالمجاز .
والما يهتم — كما ذكرنا — بالاصطلاح .

ومن أحكام الحد مثلاً أنه إذا قيل في حد الشيء ، أنه ثابت أو موجود صح أن يقال : « علة كون الشيء شيئاً أنه موجود أو ثابت » . وبناء على هذا لا يقبل الامام التفرقة بين الحد والعلة ، الأمر الذي يترتب عليه — كما يقول — سقوط شغب القدرية فيما يتعلق بنفى صفات الرب تعالى .

ومن حكمه أيضاً أن يكون مشروطاً بالعكس ، سواء كان ذلك في الحد الشرعي والعقلي ، كأن تقول : كل موجود شيء ، وكل شيء موجود ، وأن يصح العكس في النفي أيضاً . ويسترسل الامام في بيان أحكام الحد . ويتعرض أثناء ذلك لبيان الفرق بين علل الشرع وعلل العقل . وسنقف مع امام الحرمين لنتبين هذه الفروق ، حتى تتكشف لنا حقيقة ما هو شرعي وما هو عقلي .

يرى الامام أن أوجه الفرق بينهما كثيرة منها ، أن العلة العقلية تصير علة بنفسها ، بينما تصير الأخرى كذلك بجعل جاعل واختياره ، ومنها أن الشرعي غير موجب والعقلي موجب . يقصد بذلك أن العقلي علة في الحقيقة والشرعي « دلالة كاشفة غير موجبة » . ثم ان شرط العكس في العقلي واجب وفي الشرعي

غير واجب ، والعقلي لا يقف في الايجاب على شرط ، بينما يجوز ذلك في الشرعى . فيجوز في الشرعى علة توجب أحكاما مختلفة مثال ذلك : « الحيض والرق والأنوثة والذكورية والفسق » ولا يجوز ذلك في العقلى .. الى غير ذلك من الفروق . ويبين الامام أساس ذلك كله فيقول : —

« أن يعلم أن العلة في العقليات هي الحد ، ولا بد من كون المعلول هو العلة ، كما لا بد من ذلك في حدود العقل — وفي الشرعى لا يجب ذلك ، بل العلة في الشرعى لا يجب كونها هي الحكم ، بل يكون في أكثرها غير الحكم » (ل ٧ ى) .
وبعد أن ينتهى من بيان عبارة « الحد » يشرع في بيان حد ما يحتاج اليه أهل النظر من عبارات مثل : « النظر » و « الجدل » و « المناظرة » ..

ويعرفنا « بالنظر » فيشير الى استعمال اللفظ اللغوية المختلفة ، فيقول انه « اسم مشترك بين معانى شتى :
يقال للانتظار : نظر .

وللرحمة والتعطف : نظر .

وللعناية بالغير فيما يحتاج اليه : نظر .

وللمقابلة : نظر .

كما يقال : باب دار فلان ينظر اليك ..

ويقال للرؤية : نظر .

وللفكر والتأمل : نظر » .

ثم يحدد الامام ، بعد ذكر هذه الاستعمالات اللغوية ، المفهوم

الذى يرمى اليه وهو : « فكر القلب وتأمله فى حال المنظور
للتعرف على حكمه جمعا أو فرقا أو تقسيما » . ثم يذكر حقيقة
هذا اللون من النظر ؛ فيبين أن فيه تأملا ، وتفكرا ، وتدبرا ،
واعتبارا ، واستدلالا . ويذكر ما اصطلح عليه أهل الكلام ، كما
يشير الى الاختلافات الدقيقة التى تفرق بين هذه المفاهيم بعضها
عن بعض . فيقول مثلا ان : — « أبا اسحق رحمه الله يجعل
الفكر من قبيل الكلام فى النفس ، ويفسر كلام الانسان به ،
ويجعل النظر من باب ترتيب بعض العلوم على بعض لتحصيل
علم مالم يعلمه » . وهو يرفض هذا المفهوم لأن النظر لديه « هو
الفكر ، والفكر جنس يخالف جنس الكلام » ويذكر أن هذا
الرأى يتفق مع ما ذهب اليه أبو الحسن « ، يقصد الأشعرى .

ويستأنف بعد ذلك بيان العبارات الأخرى : فالمناظرة من
النظر ، « فكل مناظرة نظر ، وان كان ليس كل نظر مناظرة » .
ويشير الى أنه لا فرق بين الجدل والمناظرة والجدال والمجادلة ،
وذلك حسب ما عرف لدى علماء الأصول والفروع . وحقيقة
المناظرة : « دفع الخصم بحجة أو شبهة » . أو مجرد تحقيق
المقاطعة دون دفع بحجة أو شبهة .

ويذكر الامام تعريفات أخرى فى الجدل مثل : « هو نظر
مشترك بين اثنين » أو « هو طلب الحكم بالفكر مع الخصم »
ويرفضها جميعا ليدلى برأيه فى الجدل فيقول : « والصحيح أن
يقال : اظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافى
بالعبارة ، أو ما يقوم مقامها من الإشارة والدلالة » . وهذا

التعريف يبرز بصفة تامة خصائص الجدل ، دون اسقاط للاحية من نواحيه فيبرز ويتضح لمن يريد أن يأخذ به .

ولم يفت الامام أن يشير الى أن من الجدل ما هو محمود ومنه ما هو غير مرضى وبين ذلك فيقول : — « فالمذموم منه ما يكون لدفع الحق أو تحقيق العناد ، أو ليلبس الحق بالباطل ؛ أو لما لا يطلب به تعرف ولا تقرب ؛ أو للمسارة وطلب الجاه والتقدم ، وغير ذلك من الوجوه المنهى عنها » (ل ٨ ي) .

وقد نص الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم على تحريم هذا الجدل . أما الجدل المحمود ، فهو الذي يحقق الحق ، ويكشف عن الباطل : « ويهdy الى الرشd مع من يرجى رجوعه عن الباطل الى الحق » . وقد حث القرآن الكريم على المضى فيه والآيات في هذا المعنى متعددة .

وكل عاقل بصفة عامة يرجع الى النظر ليحصل ما يغيب عنه فالجدل أو المناظرة تعتمد على العقل السليم الذي يهدف الى تحقيق الحق .

ينتقل الامام بعد ذلك الى حقيقة العلم ؛ فهو على حد تعبيره « ثمرة النظر » وهنا أيضا يعترف الامام بوجود « علوم ضرورية » في العقل تسبق « العلوم النظرية » وتعتبر مقدمات لها .

وحقيقة العلم : « ما يعلم به المعلوم » ، ويختلف المعلوم من مجال الى مجال . ولذلك نرى الامام يذكر حد الفقه ، والفهم ، والفطنة ، والطب .. الخ ..

فأما الفقه : « فهو العلم بأحكام الشريعة » أو « العلم بأحكام أفعال أهل التكليف » .

وأما الفهم : « فهو سرعة معرفة معنى الكلام » .

وأما الفطنة : « فهي معرفة لطائف الحقائق » .

وأما الطب : فهو « المعرفة بمقتضيات العلل والأمراض وخصائص الأدوية » .

ويعاود الاسام الاهتمام بلفظ « فقه » فيقول انه أيضا : « العلم بما يحل ويحرم ويجب ويندب اليه » . وهو يرى أن « من كثر جمعه وفرقه في أحكام الشريعة : فقيه » .

ثم يبين الامام حقيقة أصول الفقه فيقول :

« هي الأدلة التي يبنى عليها الحكم بأحكام أفعال أهل التكليف وحقيقة علم أصول الفقه : هي العلم بالأدلة التي يبنى عليها العلم بأحكام أفعال أهل التكليف » (ل ٩ ي) .

ويبين بعد ذلك حقيقة علم أصول الدين فيقول :

« هي العلم بما يؤدي العلم بالله تعالى ، وبصفاته ، وبصفات رسله ، وأحكام دينه » .

ثم يقول : « وهو العلم الذي غلب عليه عرف الاستعمال بتسميته بأنه : الكلام — وربما سمي : علم الكلام » .

ويدخل بعد ذلك في بيان أن كل علم ينقسم الى واجب وجائز ، والأول هو العلم القديم الأزلي ، والثاني هو الحادث . ويشير الى أن العلم الحادث اما ضروري أو كسبي على نحو ما سبق أن بينه في مصنفاته الأخرى . في أصول الفقه وأصول

الدين . ومن العبارات التي ذكرها ، والتي تكشف عن حقيقة رأيه في العلم قوله : « ولا خلاف أن كل علم نظري ، يجوز أن يقع عن غير نظر ، ولا بقدرة حادثة ، فيكون ضرورة » وسنبين قيمة رأيه هذا في أثناء عرضنا لأقواله في المعرفة ، حيث أثبتنا أن كل معرفة متى تحققت صارت علما ضروريا بمعنى أنها نابعة من النفس . والنظر ما هو الا مناسبة يحتك فيها العقل بالواقع الخارجي فيصقل وتتحقق المعرفة .

ويتعرض الإمام بعد ذلك « للخطاب » فيبين حقيقته ، « وهي ما يفهم منه الأمر ، والنهي ، والخبر » .

ويعرف الأمر فيقول انه : « الدعاء الى الفعل » .

ويبين النهي فيذكر انه : « الدعاء الى الكف » .

أما الخبر فهو : « ما به يخبر المخبر » .

وينتقل من ذلك الى معنى الصدق وهو : « الخبر على

وقف المخبر » ، ومعنى الكذب : وهو « الخبر على خلاف

المخبر » .

ويسترسل الامام في بيان حدود أخرى مثل : « حقيقة

الفعل » فيعرفه بأنه « ما لوجوده أول — وهو حقيقة الخلق » .

ثم ينتقل الى حقيقة الترك ، ومنها الى حقيقة التكليف ، فعرفها

بأنها : « ما على المخاطب فيه كلفة » .

كما ذكر : « وقيل : هو اقامة الدلالة على ما كلف » .

أو « هو ما استحق لمخالفته عقاب » . ويدخل فيه : الواجب ،

والمحذور ، والمندوب اليه ، والمباح .

ثم يعرف كل لفظ من هذه الألفاظ ، فيبين الوجوب في اللغة وهو « السقوط » وفي الاصطلاح : « ما يستحق عقاباً بتركه » . والمحظور في اللغة : المنوع . وكذلك الحرام . وفي الاصطلاح : « كل محظور واجب تركه » .

وأما الحسن فهو « ما مدح فاعله » وأثبت أن لا فرق بين الحسن والعدل . وأن القبيح يقوم على تعدى الحدود والرسم المرسوم .

أما المندوب فواحد في عرف الفقهاء وحقيقته : « ما كان فعله خير لفاعله من تركه » .

والمكروه : « الذي لا يحرم فعله » .

ثم يعرض للفظ « سنة » ويبين حدها في اللغة وهي « طريقة » أما في الاصطلاح فهي « في متعارف الرواة ، ونقله الآثار والحديث .. » ما يؤثر عن النبي عليه السلام من الأخبار . ثم يشير الى « الحق » وهو « الثبوت » والى « الباطل » وهو « نقيض الصحة والثبوت » والى « المحال » وهو لدى المتكلمين مثلاً : « ما لا يصح العلم بحصوله » .

ويبين ذلك فيقول : « اجتماع المتضادات محال — بمعنى : أنه لا يعلم اجتماعها . والشريك والولد وال ضد لله محال — ويفاد به : أنه لا يصح العلم باضافة هذه الأشياء الى الله » .

وذكر أمثلة من الفقه فقال : « الصلاة والصوم — مع الحيض — محال . والصوم — بالليل — محال » ذلك أن « المحال » في عرف الفقهاء : « ما لا يفيد بحال » .

ويعرف الامام « البيان » فيقول ان حده في الشريعة :
« ما امتاز عن المشكل بوضوحه ، أو انفصل عن المشكل
بوضوحه » .

والدليل لديه : « هو الكاشف عن المدلول » . ثم يشير الى
« الدلالة » و « الاستدلال » و « المستدل » له وعليه ، وينتقل
الى « الحجة » . وحدها في الشريعة : — « ما يصح بها
الدعوى » .

ثم يذكر أن : « البرهان والحجة والعلامة والدلالة والدليل
والدال ، والبينة والبيان والآية ، كلها متقاربة » . ويعلق على
هذه الألفاظ كلها ويبين وجه القرابة بينها .

ثم يكشف عن « النص » فيقول ان حده في الشريعة :
« ما ارتفع بظهوره عن الاحتمال » كما قيل : « ما اعتدل ظاهره
وباطنه » وقيل : « ما تعذر تخصيصه وتأويله » وقيل :
« ما تأويله بتنزيله » وقيل أخيرا : « ما لا يصح فيه الرفع
والإبقاء » . وهكذا يبين لنا الامام قيمة « النص » في الشريعة .
وحديثه عن « الظاهر » يبين أنه ما صح تأويله .

ثم ينتقل الى معنى « العموم » و « الخصوص » فيبين أن
« العموم » في الشريعة : « ما شمل شيئين أو حالين فصاعدا » .
و « الخصوص » هو « الافراد » .

ولا يفوته تعريف « المجمل » و « المبهم » و « المفسر »
و « المطلق » و « المقيد » و « المحكم » و « المتشابه » . وهذه

العبارات لا يختلف معناها في الاصطلاح كثيرا عن معناها في اللغة .

ثم يشير الى «المجاز» فيقول انه « ضد الحقيقة » و «النسخ» هو « التخصيص » كما يشير الى معنى « التواتر » و « الخبر المستفيض » و « الخبر الواحد » و « الخبر المجهول » كما يفسر « الاجماع » فيقول : —

« هو مأخوذ من الازماع .. وفي عرف العلماء : « ظهور حكم للحادثة بين أهل الصنعة في تلك الحادثة مع عدم النكير والمنازعة » (ل ١٣ ي) .

أما « الشاذ » فهو « الخارج عن الموافقة بالمخالفة » .

وهناك « النادر » « وهو ما وقع على خلاف المعتاد » و « العرف » وهو : « ما تعورف من أمور العقلاء على نسق واحد » . ثم « الاجتهاد » . فهو : « تفريغ الوسع في تحصيل المقصود » . أى القيام بمجهود ضخم لتحقيق غرض من الأغراض الصالحة . ولذلك لا يقال — حسب رأى الامام — لمن حمل خفيفا : اجتهد في حمله ثم « الرأى » هو « طلب الحق بضرب من التأمل » . ويبين حقيقة الصواب وحقيقة الخطأ ؛ فيذكر في الصواب أنه : « ما أصيب من المقصود » . أو « مصادفة المقصود » . والخطأ هو : تخطى المقصود .. ويثبت أن « الباطل والفساد والغلط اسم لما قبح من الأفعال في الشريعة » .

ثم يتعرض الامام « للقياس » . وحده — في عرف العلماء ، هو تقدير ما لم يعلم بما علم » . — كما قال : « وانما يكون قياسا :

إذا اجتمع فيه أصل وفرع وجامع بينهما ، وهو المعنى الموجود في الأصل والفرع جميعا .

ومن القياس ينتهى الى « العلة » و « المعلول » ثم يشير الى المقصود بـ « العبرة » و « الاعتبار » . ويذكر مفهوم « الشرط » وهو « ما لا يصح المشروط بدونه » . ويعطى أمثلة من الشرع فيقول : « كالطهارة عند القدرة عليها ، لما جعلت شرطاً في الصلاة ، لم تصح الصلاة دونها » .

ويسترسل الامام في « العلة » و « المعلول » كما يعرض « الاستشهاد » وهو « طلب الموافق لما ادعاه أو طلب وفق الدعوى » .

ثم ترد ألفاظ : « الطاهر » : وهو « ما لا يجب اجتناب المصلى عنه » و « النجس » على عكس ذلك . ثم يرجع الامام الى تفصيل القول في الجدل .

فيشير الى « الحروف » التى يقع بها السؤال في الجدل . ويقول انها تسمى « أدوات السؤال » وهى لدى بعض الفقهاء عشرة . ولدى آخرين أكثر من ذلك .

ويقف الامام عند كل أداة من هذه الأدوات لبيان أوجه استعمالها .

ثم يتحدث عن السؤال الجدلى ، ويذكر أنه ينقسم الى أربعة أقسام : أو أكثر لدى البعض من علماء الأصول . ويفصل الامام القول فى كل قسم من هذه الأقسام .

وأول هذه الأقسام : « سؤال عن هلية المذهب » أى هل للسائل مذهب أم لا ؟

والثانى : سؤال عن نفس المذهب .

والثالث : عن البرهان .

والرابع : عن تصحيح البرهان .

ثم يذكر الامام أن السؤال الجدلى قسمان : عن المذهب وعن تصحيحه .

هكذا تتبين كيف كان الامام حريصا على ابراز مختلف المفاهيم المستعملة لدى علماء الأصول من أهل العصر ، وكيف ناقش هذه المفاهيم وكشف عما تحويه من نقص يضر بالمجادلة ؛ فيتعذر على الباحث الوصول الى الحق الذى يبتغيه .

وما ان ينتهى الامام من هذه الحدود أو التعريفات حتى يقسم مصنفه الى فصول فيذكر فصلا « فى طريق معرفة الأحكام فى الشرع » .

يبين الامام فى هذا الفصل أن الطريق الى العلم بما لا يعلمه المرء من أحكام الشرع طريقان : « خبر ونظر » أو « قلب خطاب ومعنى » .

ويندرج فى الخطاب والنظر : الكتاب والسنة والاجماع ، وفى النظر والمعنى : « أنواع القياس ، والمعانى المفهومة من أنواع الخطاب » .

ويذكر الامام أن أقوى هذه الطرق : « نصوص الكتاب ، ثم نصوص السنة المتواترة » ثم الاجماع على اختلاف وجوهه

وأنواعه ، ثم نصوص الأحاديث ، ثم ظواهر السنة » (ل ١٧ ي) .
ويبين أن : العموم في الأحوال والأعيان والأزمان ، وأقاويل
الصحابة رضى الله عنهم ، والمقاييس على اختلاف وجوهها وأنواعها
تدرج في الظواهر .

ويبين بعد ذلك الطريق للسائل والمسئول ؛ ذاكرة مختلف
المواقف التى يصح أن يحار فيها كل منهما فيحيدا عن طريق
الصواب فى الجدل .

ثم ينتقل الامام الى الحديث عن الاجماع . ويكتب فى ذلك
فصلا عنوانه : « فصل فى التعلق بالاجماع والكلام عليه » .
ويدور الكلام فى هذا الفصل عن تحقيق قول من يدعى
« الاجماع » اذ يقول : — « ومن تعلق بالاجماع فى المسألة
مطلب بالكشف عن كيفية دعواه » .

فاذا كان طريق اثبات الاجماع هو : « التواتر » ، وجب
تبين حقيقة أو صحة هذا التواتر .

واثبات التواتر بالنسبة للاجماع أمر صعب .. اذ من الجائز
أن يدعى فردا فى مسألة من المسائل ، اجماع الصحابة رضى الله
عنهم ، أو اجماع بعض التابعين الصالحين . فاذا طوّل باثباته
تعذر عليه الأمر ، لأنه لا يستطيع نقله « الا بطريق الآحاد »
(ل ٢٢ ي) مثلا .

ويعرض الامام هذا التحقيق فى صورة مبسطة فيقول : —
« فان حققه المسئول بأننى لست أعرف خلافا فى حكم هذه
المسألة على ما ادعيت بين أهل عصرنا هذا ؟ طالبه السائل بأننى

انما أتحققه اجماعاً من أهل هذا العصر — اذا عرفت أن هذه
الحادثة قد انتشر حكمها على ما ادعيت بين أهل العلم ؛ فهذه
الصفة في دارنا هذه وسائر ديار المسلمين .

ثم يقول : —

« فان حققه على وجه عرف هو وسائر من شاركه في الصفة
انتشاره على هذا الوجه ، ولم يتمكن السائل من بيان مخالف
فيه ، مع تطاول المدة ومضى الأزمنة التي في مثلها يعرف انتشار
حكم الحادثة ؛ تحقق على السائل دعوى ثبوته » . ثم يستطرد
فيقول : —

« وللسائل بعده أن يطالبه بتحقيق تفصيل ما ادعاه اجماعاً ؛
فيقول : تدعيه اجماعاً من قول الكافة ، أو من فعلهم ، أو من
قول بعضهم ، أو فعل بعضهم ؟ » .

ويجيب الامام على ذلك فيقول : « فان ادعاه من قول
كافتهم ؛ طالبه بتحقيقه ، فعليه أن يحققه ، والا كان منقطعاً » .

: وهنا ينبه الامام الى أن « تحقيق الاجماع من قول الكافة »
أمر يصعب اثباته ، ويحرص على بيان أنه لو كان المسئول من أهل
الخلاف وقال : « أنا مخالف لهم » . كان على السامع أن يتحقق
أولاً من وجه الخلاف اذا كان من أهل العصر الذي يثبت فيه كافة
الاجماع ؛ لأن في مخالفته لهم سقوطاً للاجماع . فالاجماع يزول
بثبوت حادث الخلاف بعد التحقق منه . ويدخل الامام في ثبوت
الاجماع شرط انقراض الزمن والانتشار . ويقول في ذلك : —

« ان قال السائل : انك تدعيه اجماعا من الكافة ، وهو لم يقله الا واحد أو اثنان ، ومثله لا يكون اجماعا » .

فسؤاله هذا يحتمل وجهين :

أحدهما — أنه قاله واحد أو اثنان ولا مخالف ؛ غير أنه لم ينتشر بين أهل الصنعة .

والثاني — قاله واحد ، وانتشر بين أهل الصنعة ، ولا مخالف . وان طالبه بالأول ، فقد سلم أنه لا مخالف ؛ غير أنه يطالبه بوجه الانتشار بينهم .

« فعلى المسئول أن يبين وجه ظهوره وانتشاره بين أهل الصنعة . وان تمكن ، ولم يتمكن من بيان أنه قول كافتهم ، صار تاركا لنصرة ما ادعاه أنه اجماع الكافة » .

وان لم يتمكن من بيان انتشاره ، كان أدل على عجزه وانقطاعه وان طالبه بالثاني ؛ فقد سلم أنه انتشر ، وهو مطالب بتحقيق دعواه أنه اجماع من الكافة . فان حقق ما ادعاه ثبت الأمر ، والا وجب ترك نصرته ، وبان عجزه .

ويستمر الامام في بيان أوجه تجريح الاجماع وذلك لكي لا يؤخذ به الا اذا كان مقطوعا بحقيقته .

والواقع أن حديث الامام في الاجماع يكشف لنا عن ضعف هذا الدليل الشرعي ، وضرورة الحرص والثأني عند الأخذ بما يدعى فيه الاجماع .

وفي فصل آخر عنوانه « فصل في الكلام على المعاني والتعلق بها » يتحدث الامام عن حقيقة العلة والقياس .

ومن أهم ما ذكر في هذا الفصل « دعوى فساد الوضع
والممانعة » .

وذكر الامام رأى علماء الأصول في ذلك . وبيانه أن بعضهم
يقدم الممانعة على فساد الوضع ، والبعض الآخر يقدم فساد الوضع
على الممانعة وأن وجه اختلافهم يرجع الى تقديرهم للأصل
والفرع في قياسهم ويعطى أمثلة متعددة لبيان ذلك ؛ فيتحدث
في الصلاة والرق والصوم والنكاح .

ثم يحدثنا الامام عن « كيفية الاعتراض على القياس ببيان
فساد الوضع والجواب عنه » . فيشير الى قول علماء الأصول
في ذلك ؛ فيذكر أن : « أول ما يمكن دعوى الفساد في الوضع
أن تجعل العلة من أعم الأوصاف » (ل ٢٦ ي) .

وينبه الامام ثانية الى أن « قياس الشرع يصير قياسا بجعل
صاحب الشريعة له قياسا » . ويشرح ذلك فيقول : —

« واعلم أن علل الشرع اذا كانت أمارات أو أعلاما على
الأحكام الشرعية صارت كذلك بجعل الجاعل لها عللا » .

ويشير الى ما يدعون أنه من أوجه فساد الوضع ، ويبين
خطأ الأصحاب في ادعائهم هذا أو صوابهم بأمثلة متعددة في
استباحة لحم الخيل وغيرها ، وفي ضرورة الطهارة بالاغتسال
بالماء .. الخ .

يتعرض الامام بعد ذلك الى « القول في موجب العسلة
ومقتضاها » .

فيشير الى غفلة الخصم في بعض الأحيان عن تبين القول

بموجب العلة . أو التباس الأمر عليه في القول به . ويذكر في ذلك أمثلة لبيان أن القول به على أصلين فيقول : « كاعتلال الكوفي في إيجاب الصوم لصحة الاعتكاف ؛ بأن اللبث المختص بالمكان المخصوص لا ينعقد عبادة بمفرده كالوقوف بعرفة » . ثم يذكر قول خصمه فيقول : —

مفرده عندي لا ينعقد عبادة حتى تضاف إليه النية ، وهي عين الاعتكاف لا محالة — كما ينضاف الاحرام الى الوقوف حتى يصير عبادة ؛ فيبقى محل النزاع عريا عن الدلالة » . ويستمر في بيان الأمثلة لكشف أوجه الخطأ التي يقع فيها بعض العلماء ، حتى يتبين الأمر ويستتير للقارىء .

ثم يتعرض « للاعتراض على الأدلة بالمناقضة » . فيثبت أن النقض يدل على فساد ما ورد عليه وينتهي الى هذا الرأي بعد أن يعرض آراء أهل الأصول والجدل . ويشير الى أنواع المناقضة فيذكر أنه قد تكون المناقضة بآلا يذكر الفقيه ما تقتضيه مقالته ، وقد تكون بأن يعلل مذهبه بما يقتضى سقوط مذهب معين .

ثم يثبت اختلاف الفقهاء في كيفية توجه النقض على علل الشرع ؛ فيذكر رأى السلف ثم رأى الخلف فيقول : « فكان أهل التحقيق من السلف يقولون :

متى وجلت العلة في غير موضع النصب والحكم ، بخلاف ما ادعاه الناصب لها : كان نقضا لها — سواء كان الأصل في ذلك النقض مخالفا للفرع ، أو موافقا له ؟

حتى قال بعض المتفهمة من المتأخرين :
إذا أمكن التسوية بين الأصل والفرع في موضع النقض :
سقط النقض بتلك التسوية « (ل ٣١ ي) » .

ويذكر الامام مثالا لذلك فيقول :
« مثاله — أن يقولوا في تقي النية عن الوضوء : انه طهارة ؛
فلا تفتقر الى النية ؛ لازالة النجاسة .. » .

وينتهي الى اثبات ضرورة المحافظة على ما يعتل به هو
وخصمه . مثال ذلك أن يتمكن من دفع النقض بالتسوية بين
الفرع والأصل في حكم النقض ، أو أن يعلل السائل في معارضة
علة المسئول فينقضها المسئول بأصل لا يوافق السائل عليه .
ثم يذكر الامام أنه قد يلتبس الأمر على الباحث في دفع النقض
بأن يدعى في العلة تفسيراً يخرج به عن النقض ؛ ويكون ما فسر
به لفظ تعليله بعض مقتضيات لفظ اعتلاله .

ثم يقول الامام : « واعلم أن أقوى أنواع دفع النقض : أن
تبين من لفظ اعتلاله ما به يقع الاحتراز عن النقض ؛ فتكون العلة
بأوصافها ، أو بنقض أوصافها ، مفارقاً لموضع النقض ، فيكون
موضع النقض عرياً عن تلك الأوصاف أو عن ذلك الوصف
الواحد » (ل ٣٦ ي) .

وفي فصل أسماء « فصل في الكلام في القلب والعكس » يذكر
الامام أن القلب والعكس : « ضرب من المقابلة » ويبين أن المقابلة
تقع في الدعاوى أو المذاهب وفي الأسئلة وفي الأدلة والمعاني .
كما يشير الى أن من المقابلة « ما يسمى معارضة محضة ،

ولا يسمى قلبا وعكسا وأن منها — مع كونه مقابلة — « يسمى
في الظواهر والنصوص : اشتراكا — وفي الدعاوى : مقابلة »
وهذا يقع بالذات في العقليات .

وما ان ينتهي من القلب والعكس حتى يدخل في « الاشتراك
في النصوص والظواهر » فيذكر منها : ما يشترك في المسألة
الواحدة في موضعين متضادين يستدلان جميعا بالخبر الواحد .
ومثال ذلك الاستدلال في توريث ذوى الأرحام بقوله عليه
السلام : « الخال وارث من لا وارث له » .

ثم يترسل في بيان ذلك فيقول : —

« قالوا : فجعله صاحب الشريعة وارثا ، اذا لم يكن وارث
آخر » . ويبين أن هذا الذى ينتهون اليه يقلب عليهم ، اذا كان
مع أحد الزوجين ، فيترتب عليه ألا يرث ، لأن ههنا وارثا .. الخ .
ويذكر الامام مختلف أوجه الرأى في هذا الأمر .

أما الفصل المسمى « في بيان عدم التأثير » فيبين فيه
ما لا يسميه الفقهاء « بعدم التأثير » ويذكر من ذلك :

« ما يدعيه المعارض في الوصف ؛ وما يدعيه في الأصل ؛
وما يدعيه فيما قيد به الحكم ؛ وما يدعيه في موضع النزاع ؛
وما يدعيه في جملة الاعتلال ؛ وما يدعيه في تعيين الأصل » ويبين
كل وجه من هذه الأوجه .

ثم يتناول « الكلام على القياس بوجوه الفرق » فيقول ان
حقيقة الفرق هي « الفصل بين المجتمعين في موجب الحكم
بما يخالف بين حكميهما » ويبين أن الفرق اما « فصل الحكم عن

العلة « أو « فصل الفرع عن الأصل بمعنى يفرق بينهما » ويتحدث عن كل من هذين الفرقين . ثم يذكر رأى بعض الأصحاب ممن سلكوا في ذلك طريقة أخرى . ولا ينسى توضيح كل رأى بمثال أو مثالين ؛ الأمر الذى يسر فهم مقصوده . فيقول مثلاً : —

« ثم ان الله سبحانه في كتابه ، والرسل في مخاطباتهم مع الكفار ؛ لم يكن أكثر الاحتجاج الا بالفروق ، بين ما كانوا عليه من أنواع الضلالات ، والتقرب الى الأصنام بالعبادات ؛ والالتجاء الى أكابرهم بالانقياد لهم والطاعات ، وبين ما دعاهم الله ، والرسل اليه من التوحيد والعبادات ، وذلك في قصص الرسل مع الأمم أظهر من أن يحتاج المحصل فيه الى البيان ، بذكر الآيات من الكتاب ، والمحاجات من الرسل .. » (ل ٥٢ ي) .

ثم يفرد الامام فصلاً للحديث عن « الفرق » يليه فصل آخر « في صحة الاحتجاج بالعلة المأخوذة من أصليين بين الخصمين متفقى الحكم مختلفى موجب الحكم ، وما يتعلق بذلك من وجوه الكلام فيه » .

ثم ينتقل الى الكلام في كيفية بناء القياس . ويبين مختلف أوجه البناء فيذكر عشرة وجوه ، منها : ما يسمى بناء الأصل ومنها : بناء وصف في الأصل . ثم هناك بناء وصف في الفرع ، وبناء عدم الفاصل ، وبناء الشيء على مقتضاه ومنها ما يسمى : استدعاء طلب البناء بدعوى ثبوت الدلالة ، ومنها : بناء الشيء على ما هو مبنى عليه في بعض الأحوال ، ومنها : البناء على النكته ، وبناء سير الحال في النكته .

ويستمر الكلام في هذا المصنف في بيان هذه الأوجه ، حتى ينتهى الى ابراز كل ما يتعلق بالجدل ، بحيث يعتبر هذا الكتاب من أهم المراجع في هذا الفن . فالباحث يجد فيه مادة غنية تكشف عن مختلف أوجه القياس . والقياس من العلوم التى تميز بها البحث فى العلوم الاسلامية وهذا المخطوط من نسخة وحيدة توجد بمكتبة الأزهر الشريف . ولها مصور بمعهد احياء المخطوطات القديمة بجامعة الدول العربية .

و - مصنفات فى مواد أخرى :

٣٧ - - صنف الامام فى غير موضوعات العلوم الاسلامية .
ومن مؤلفاته فى هذه « قصيدة وهى وصية لولده » .
ومطلع هذه القصيدة : -

الى كم تمادى فى غرور وغفلة

وكم هكذا النوم الى غير يقظة

ويلاحظ أن البيت مكسور هكذا .

وتوجد نسخة من هذه القصيدة ببرلين برقم ٧٦٢١ .

٣٨ - - ثم هناك « كتاب النفس » الذى ورد ذكره فى سياق أقوال الامام فى كتابه « العقيدة النظامية » حيث قال : « وقد جمعت كتابا فى النفس سميته كتاب النفس وهو يشتمل على قريب من ألف ورقة » (ص ٥٩) .

وقد عقب الشيخ محمد زاهد الكوثرى على هذا القول « هذا كتاب لم نره فى تراجم المترجمين لحياته رحمه الله ، وما يعد قريبا من ألف صفحة ، يعد كبيرا جدا بالنظر للموضوع » .

والحقيقة أن المترجمين لم يذكروا هذا المصنف ، كما لم يرد هذا الكتاب ضمن فهارس المكتبات المشهورة . ولكن ما دام الامام قد ذكره ، فلا بد أن يكون قد صنفه فعلا . فان كان قد فقد أو أتلّف فيما بعد ؛ فهذا أمر محتمل ، لاعتقاد بعض الفرق في هذا العصر في خطر الفلسفة على العلوم العقيدية ، اذ من الجائز أن يكون الامام قد ذكر فيه بعض أوجه النظر الفلسفية . ٣٩ — ومن مصنفات الامام أيضا : « ديوان خطبه المنبرية » وهو مصنف ذكره السبكي أثناء ترجمته لامام الحرمين . ومن الجائز أن يكون الكتاب الذي ضمنه وصايا لابنه . هذه هي مصنفات امام الحرمين بحسب الموضوعات .

٤٠ — نرى مما تقدم أن امام الحرمين قد صنف في الفقه وأصوله وفي أصول الدين والخلاف والجدل ، وفي مواد أخرى كتأليفه في النفس وديوان خطبه وقصيدته التي حوت وصايا لابنه . فتتاج امام الحرمين العلمي يشمل موضوعات اسلامية صميمية — وقد ظفرت مصنفاته بعناية الكثير من علماء العرب وشراحهم ، ويمكن أن نقول : ان هؤلاء الشراح قد ساعدوا على بيان ما غمض من أقوال الامام بحيث تمكن عامة الناس من الامام بمقاصد الجويني ، فساعدوا بذلك على اتمام ما بدأه امامهم وما كان يرمى اليه منذ نعومة أظفاره ، وهو نشر الحق واعلاء كلمة الدين لهداية النفوس ، وبث الطمأنينة في القلوب ؛ فعم بذلك نفعه بين أهل عصره ومن جاءوا من بعده في العصور المتأخرة عليه . بحيث يمكن أن نقول ان امام الحرمين كان بين أولئك

الذين ينظر اليهم المسلمون بعين الرضا والاطمئنان لما قاموا به من مجهود في تدعيم نواحي المذهب والعقيدة . وفي دفع الضرر عن الدين .

واذا كانت الشروح لمختلف مصنفات امام الحرمين قد ساعدت على اتمام الفائدة التي كان يرجوها الجويني من كتاباته فانها في الوقت نفسه تعطينا فكرة عن ثقافة أهل العصور المختلفة التي كتبت فيها الشروح . فدراسة شروح كتاب الورقات مثلاً — وقد كتب بعضها في القرن السابع الهجري وبعضها الآخر صنف متأخراً عن ذلك بقرون عديدة — ترشدنا الى اختلاف العناصر الثقافية لكل عصر .

وقد أخطأ شراح مصنفات الامام في أكثر من موضع عند تعرضهم لآرائه . فخرجوا بالمعنى عن حقيقته في بعض النقط . وفي البعض الآخر أسرفوا في تفسير كثير من أقواله . ومهما يكن من أمر مواضع الضعف في هذه الشروح ، فهي تبين كثيراً من نواحي المعارف التي كانت منتشرة في مختلف العصور التي صنف فيها ، كما أنها تبين مدى ثقة المتأخرين في امام الحرمين .

ومهما يكن من أمر هذه الشروح ، فان كل ذلك يصور لنا ما كان لامام الحرمين من شأن عظيم لدى المتأخرين عليه ، وأنه كان هناك من أقبل على مصنفاته يستوعب معانيها ويتعرف على خفاياها ، وذلك بالرغم من موجة تذوق علوم الصوفية التي ظهرت وتبينت معالمها على يدى الامام الغزالي تلميذ امام الحرمين .

٤١ — والواقع أن أسلوب الامام قد ساعد على انتشار

آرائه . فالدارس لمصنفاته يتبين أنه يواجه رجل فكر ، أثر أسلوب الوضوح والتميز على انشاء العبارة المنمقة . وقد يكون من دواعي اتخاذ الامام هذا الأسلوب أنه عالج مواضيع تخص العقل والنقل معا ، فقد تبيننا أنه كتب في الفقه ، وأصوله ، وأصول الدين ، والخلاف ، والجدل . وموضوعاته الأخرى لا تتعدى خطبة أو خطبتين في نصائح لابنه أو ما يدور حول هذا الموضوع .

وموضوع كالفقه لا يتطلب الا ذكر الأصول التي تتفرع عنها الفروع أو ابراز الحالات الفرعية في اتفاق مع الأصول الشرعية . وموضوع كهذا لا يقتضى الا سرد مقتضيات الحالات في وضوح واقتضاب لا يذهبان بالمعنى بعيدا عن الهدف المنشود . فهو اذن من الكتاب الذين اضطربهم موضوع كتاباتهم الى ترك اللفظ الى المعنى وكلنا يعلم أن بيان ما يصح أن يخفيه اللفظ من معان هو هدف الأصولى ، خصوصا وأن الامام يعتقد أن عمل الأصولى لا يستقيم بدون الامام بما اصطلح عليه أهل العصر من معان بالنسبة للألفاظ .

ويتميز أسلوب الامام كذلك بالحرص على ابراز التسلسل المنطقى للمعانى فيقول مثلا : « .. اعلم أنه لا يتم تحقيق النظر ، لمن لا يكون مستوفيا لمعانى ما يجرى من أهل النظر فى معانى العبارات ، وحقائقها على التفصيل والتخصيص ؛ معرفة على التحقيق ؛ فتكون البداية اذن بذكرها أحق وأصوب » . ثم يقول :

« فأول ما يجب البداية به بيان الحد ومعناه ؛ لتحقيق خواص حقائق العبارات وحدودها .. » .

تبين من هذه العبارة أن الامام يحرص ، على بيان الأصل الأول الذى يجب أن يقوم عليه البحث وهو : شرط قيام النظر الصحيح الذى يتمثل فى الامام بمعانى العبارات الشائعة بين الأصوليين من أهل العصر . كما تبين فى التو واللحظة طريقة قيام النظر الصحيح فى العلوم النقلية التى اختص يبحثها الامام وهى البناء على هذا الأصل .

ويحرص الامام على ابراز أهمية الشرط الذى وضعه فيقول : « فتكون البداية اذن بذكرها أحق وأصوب » . يقصد ذكر « معانى العبارات وحقائقها على التفصيل والتخصيص » . ثم يقول : « معرفة على التحقيق » .

والتحقيق لديه يستوجب الوضوح والتميز التامين فى البحث ؛ اذ أن دراسة حدوده التى أثبتتها فى مصنفاته أثناء تحقيقه لأقوال السابقين عليه ، وآرائه الخاصة التى طلع بها على أهل عصره فى بحث مسائل الكلام والفقه ، وغيرها تكشف عن دقة فى التحرى ، وضبط للمعانى ؛ والامام بحقائق الأمور العقلية والنقلية ؛ مما جعل امام الحرمين فى مصاف كبار رجال الفكر والدين .

ثم ان دراسة آراء الامام فى العلم والنظر ؛ ومسائل الأصول على اختلافها تثبت اتجاهه الى الأسلوب العلمى الدقيق ؛ واتصافه بعقلية فلسفية لا تحفل الا بالمعانى .

ولا يعنى هذا أن امام الحرمين لم يكن انسانا ، مرهف
الحس ، مشتعل الوجدان ، رقيق العاطفة . فقد مارس الامام
التصوف — كما ذكرنا — وكان يبكى الحاضرين ببكائه ، ويشعل
عاطفتهم بعباراته : فلا يجب اذن أن ننظر اليه فقط من خلال
كتاباتة العلمية ، بل علينا أن نتعرف عليه في حياته الخاصة ، حياة
قلبه الذى كرس نوره لمعرفة ربه والتحلى بألطافه ، وتتذوق
ألفاظه وعباراته من خلال أثرها القوى في قلوب الحاضرين في
مجلسه من أصدقائه وخلائه . لقد عرفنا بعض المترجمين له بهذا
اللون من حياته الروحية ، فعلى أن تتعلق بأقوالهم هذه ، التى
ثبت صدقها على نحو ما بينا ذلك في سيرته من قبل . ويكفينا أن
يكتب الامام قصيدة أو قصيدتين في غير موضوعات العلوم
الاسلامية ليتأكد لدينا اتصافه بميول فنية في أداء المعانى ، الأمر
الذى يكشف عن تحققه بالتصور العقلى المختلط بالتأثر
الوجدانى .

وهذا ينتهى بنا الى أنه ، في مقدور الباحث أن يربط بين
الجوينى الامام ، والجوينى الانسان . لقد عبر الامام عن المعانى
تعبيرا موضوعيا خالصا ، وخاصة في المسائل العقلية التجريدية ،
وفعل ذلك بعمق ومثابرة تجعل الباحث يشعر بجبروت ذهنه وقوة
عقله . والواقع أنه استطاع بأسلوبه العلمى ، في مصنفاته
الأصولية أن يكشف عن روح فلسفية أصيلة تعرف مواضع
الاشكال في المسائل وتحاول التعبير عنها في صورة تفصيلية
دقيقة . لقد أدرك الامام ما هو ميسر له في حدود عقله ، ولم يفته

ما للقلب عليه من حق في أمور دينه ، بل كان حريصا على بيان أن للعقل حدوده رغم جبروته ، وأن للقلب طريقه الذي يوصل الى التعرف على الحقيقة الكبرى ، على الله جل شأنه ؛ لذلك يمكننا أن نقول أن تصوف الامام لم ينبثق الا من خلال تجاربه في الأصول : أصول الفقه ، وأصول الدين ، والجدل ، والخلاف ؛ حيث تكشفنا له حدود العقل فآثر عليه حياة القلب الموصل الى الحق الأعلى .

القسم الثاني
الحويين المستكلم

الفصل الثالث

في التمهيد لمذهبه في الحدوث

٤٢ — كان امام الحرمين من الذين يحرصون على اتباع المنهج الذي يحددونه لأنفسهم ؛ ولذلك نراه يبدأ أقواله في العلوم التي مارس البحث فيها ببيان المدلول اللغوي والاصطلاحي للألفاظ التي يستعملها في بحثه ؛ اذا صرح في فصل « مدارك العقول » الذي افتتح به القول في كتابه « البرهان في الأصول » بضرورة الاحاطة بالحد ؛ « اذا أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحد » وان تعسر أن يلجأ الباحث الى مسلك التقاسيم . فالحد اذن من الأسس التي يعتمد عليها الامام في أبحاثه في العقائد والأصول .

فاذا كانت مسألة « حدوث العالم » من المسائل التي وقع عليها اختيارنا ، لدراسة آراء الامام فيها ؛ لأن تناولها بالبحث يعطي فرصة طيبة للتعرف على اتجاهات الامام ومنهجه في الكلاميات ، كان لزاما علينا ؛ قبل أن نعرض لتعريف الامام لمصطلحات المسألة أن نعطي فكرة عامة عن المعنى اللغوي والاصطلاحي للفظي « حدوث » و « عالم » ؛ وذلك لكي يتبين لنا موقف امام الحرمين من اللغويين والاصطلاحيين معا ، عند استعماله لهذين اللفظين . وتتعرف في الوقت نفسه على بعض

المصادر التي يصح أن يكون امام الحرمين قد استقى منها بعض أصول مذهبه في الحدوث .

حدث ، يحدث ، في اللغة يعنى وقع أى كان ؛ بمعنى وجد ؛ وأحدثه الله فحدث . والحدوث كون شئ لم يكن ؛ والمصدر عند سيبويه حدث .

والحادث هو الشئ أول ما يبدو ، وقيل : ما كان وجوده طارئاً على عدمه ، أو عدمه طارئاً على وجوده .

وقدم يقدم ، نقيض حدث يحدث ؛ ونقيض الحدوث : القدمة أو القدم . والحادث نقيض القديم .

هذا في اللغة أما في الاصطلاح فحدوث العالم هو الدليل على وجود الله المستمد من جواز وجود العالم ؛ ومن خلق الأشياء وتعلقها بوجود ذات واجبة الوجود ؛ وهو دليل كوني ويمكن أن نحصر القول في الحدوث والقدم في قسمين :

قسم يمثل آراء الفلاسفة ، وقسم آخر يعبر عن آراء أهل السنة من متكلمين وصوفية .

أما الفلاسفة فأغلبهم يقول بتقديم العالم فهم يرون أن الموجودات لا تكون من العدم ، بل ان كل موجود مسبق بمادة ومدة ؛ وذلك أنهم يرون أن هناك مادة قديمة وجدت مع الله تعالى ولا تتأخر عنه بالزمان ، وهى غير مشكلة وتسمى بالهيولى . هذه المادة تحمل في طياتها صفة الوجود أى امكانية الوجود . بمعنى أن الموجودات تحدث بعيدا عن قدرة الله تعالى على الخلق والايجاد ، أى تحدث كحدوث المعلول عن علة . أما المدة فان كل

محدث وجد بعد أن لم يكن موجودا . فهناك قبلية وبعدية ،
وهذه القبلية والبعدية لا يصح أن تكون في لا مدة . فكما أن
المحدث مسبوق بمادة ، فهو مسبوق بمدة ، والمدة قديمة ، قدم
المادة فالعالم مساوق لوجود الله تعالى غير متأخر عنه بالزمان ،
ولكنه أى الله سبحانه وتعالى يتقدم على العالم بالذات والرتبة .
ومن الفلاسفة من يرى أن أصل العالم جسم كأن يكون ماء
أو هواء أو نارا أو أرضا أو بخارا أو الخليط الذى لا نهاية له
وهو أجسام غير متناهية ، وهذا الخليط كان ساكنا ثم تحرك
فأحدث هذا العالم .

ومنهم من يرى أن أصل العالم ليس بجسم ، وأن أصله
قَدَماء خمسة هى : الله ، والنفس ، والهيولى ، والدهر ، والخلاء .
ومنهم من قالوا بأنه الاعداد .

والذين يقولون بأن أصل العالم قَدَماء خمسة يرون أن البارئ
تعالى لا يعرض له سهو ولا غفلة ، ويفيض عنه العقل ، وهو
يعرف الأشياء معرفة تامة ، والنفس تفيض عنها الحياة وهى
جاهلة لا تعلم شيئا مالم تمارسه ، والنفس تميل الى التعلق
بالهيولى لميلها الى اللذات الحسية فعمد الله الى الهيولى بعد تعلق
النفس بها فركبها ضروبا من التراكيب مثل السموات والعناصر ،
وأفاض على النفس عقلا وادراكا ، وصار ذلك سببا لتعلقها
وتذكرها عالمها ، وسببا لعلمها أنها ما دامت في عالم الهيولى .

هذا فيما يتعلق بمعنى الحدوث والقدم لدى الفلاسفة .
ونحن نرى مما تقدم أن بعضا من الفلاسفة قالوا بأن العالم

قديم الذات والصفات ، بينما قال البعض الآخر بأنه قديم الذات محدث الصفات .

فاذا تركنا آراء الفلاسفة جانبا وبحثنا آراء أهل السنة وجدنا أن المنتمين الى هذه الجماعة لا يقولون بقديم المادة أو قدم الزمان ، ولا يشيرون الى أجسام قديمة أو أصول خمسة قديمة يضعونها أصلا للعالم . وانما يعنون بالحدوث أن يكون شيء بعد أن لم يكن ، وقد اتبعوا في اثبات الحدوث نهجا ينف ما درج عليه الفلاسفة ، فقسم المتكلمون منهم الموجود الى جزهر وعرض ، واعتبروهما مخلوقين بقدرة الله تعالى ، وليسا نازحين عن موجود سابق عليهما على نحو وجود المعلول عن العلم ، ثم وضعوا أصولا أربعة ، فأثبتوا العرض ثم أثبتوا حدوثه ، أثبتوا استحالة تعري الجواهر عن الأعراض ، ثم أثبتوا استحالة وجود حوادث لا أول لها ، ومن ثم يكون ما لا يسبق الحوادث حادث .

فالحدوث لديهم هو فعل من أفعال الله سبحانه وتعالى . وهذا الفهم للحدوث ، وان كان يعبر عن آراء المتكلمين عامة في اثبات الحدوث ، الا أن هناك خلافات بين فريقين من أهم فرق المتكلمين ، وهما المعتزلة والأشاعرة فيما يتعلق بالموجود والمعدوم ، والجوهر والعرض .

وهذه الخلافات يذكرها الأشاعرة أنفسهم عن خصومهم ، وذلك لأن معظم مصنفات هؤلاء الخصوم قد فقدت ولم يصل إلينا إلا عدد قليل وأهم ما نشر منها كتاب الانتصار للخياط .

يقول الأشاعرة بأن الموجود لديهم هو الشيء ، والشيء هو الموجود ، ولا يمكن أن يسمى شيئا غير الموجود ، فالموجود لديهم هو الموجود الذي له وجود عيني حقيقي ، متحقق في العالم الخارجي . وهم بهذا يثبتون الوجود فعلا من أفعال الله ، أي أن الموجودات أثر من آثار الإرادة الالهية ، إذ أنهم لا يقبلون وجوده إراديا لا مراد لها .

يقول الأشاعرة أيضا : ان هذا الرأي يخالف رأى المعتزلة في « الشيء » ، إذ أن المعتزلة يرون أن الشيء هو المعلوم ، وليس الموجود . وهذا يعنى أن لفظ « شيء » قد يطلق على المعلوم كما يطلق على الموجود ، لأن المعلوم اما أن يكون موجودا أو معدوما ، فاذا كان الشيء شيئا في العدم والوجود انتفت قدرة الله على الخلق ، لأن الوجود أصبح صفة من صفات الشيء الذي يكون معدوما ثم يوجد دون تدخل من قبل الإرادة الالهية .

كما أنهم يرون بالنسبة للجواهر أن بعضا من المعتزلة قد قالوا بأن الجوهر هو مجموعة من الأعراض ، وذلك لأن المعتزلة قد قالوا بانتفاء الجواهر لارتفاع الأعراض . والأشاعرة يأخذون على هؤلاء المعتزلة خلطهم للأجناس ، وتفهم لأصل من أهم أصول اثبات الحدوث وهو اثبات أعراض مغايرة للجواهر .

غير أننا في ثنايا البحث قد عثرنا على كلام لرجل من أهل السنة ونعنى به ابن الأمير فيما يتعلق بانتفاء الجواهر لارتفاع الأعراض لدى المعتزلة ، تبينا منه عدم اتفاق آراء رجلين من أهل السنة في تفهم رأى المعتزلة في هذا الصدد .

قال ابن الأمير في كتابه الكامل في اختصار الشامل — تعقيباً على رأى أهل الحق في مذهب المعتزلة في الحدوث — « ان رأيهم هذا فيه نظر » ، فيين أن القول بانتفاء الجواهر لارتفاع الأعراض ليس معناه أن الجواهر هي عينها الأعراض ، وإنما القصد هو أنه يستحيل أن تتعري الجواهر عن الأعراض ، وهذا الذي يراه ابن الأمير في قول المعتزلة لا يختلف عن رأى أهل الحق فيه ؛ إذ أن أهل الحق يقولون انه اذا انتفى العرض خلفه غيره ، فوجود العرض في الجوهر واجب لبقاء الجوهر . وبهذا كان فهم بعض المعتزلة للجوهر لا يختلف عن فهم الأشاعرة .

هذا رأى ابن الأمير في الجوهر لدى المعتزلة . وهو رأى خالف به الأشاعرة في فهمهم له لدى خصومهم .

وهذا مثال يبين لنا في وضوح اختلاف اثنين من أهل السنة في فهم أصل من أصول المعتزلة .

ومن ثم يمكن أن نقول : انه لا يحق لنا أن نثق في كل قول يعبر به أهل السنة أو غيرهم عن آراء المعتزلة .

ومن هنا كان لنا أن نعتقد أن ما لدينا من معلومات عن المعتزلة لا يساعدنا على تكوين رأى يمثل بالفعل اتجاهاتهم .

ولا يمكننا أن نختم القول عن آراء المتكلمين في « الحدوث » دون أن نشير الى طريقة أخرى في اثبات الحدوث للامام الأشعري عرضها في « كتاب اللمع » . تلخص في أنه يرى أن تطور النطفة الى علقه ، والعلقة الى مضغة لا يتم بنفسه . فالشخص في كماله

لا يقتدر على نقل نفسه ، فاذا كان الانسان عاجزا وقد كمل نموه عن تغيير نفسه ، كان أعجز وهو في بدء تكوينه .

ويستطرد الامام الأشعري فيذكر أمثلة تنتهي كلها الى اثبات احتياج الموجود الى صانع . ومدبر لذات الموجود الملموس فيقول: « ورأيناه طفلا ثم شابا ثم شيخا ، وقد علمنا انه لم ينقل نفسه من حال الشباب الى حال الكبر والهرم لأن الانسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ، ويردها الى حال الشباب لم يمكنه ذلك ، فدل ما وصفنا على أنه ليس هو الذي ينقل نفسه في هذه الأحوال ، وأن له ناقلا نقله من حال الى حال ، ودبره على ما هو عليه ؛ لأنه لم يجوز انتقاله من حال الى حال بغير ناقل ولا مدبر » .

كما يذكر مثلا فيقول : انه لا يجوز أن يتحول القطن غزلا مفتولا ثم ثوبا منسوجا بغير ناسج ولا صانع ، أو أن يصير الطين قصرا دون بان .. الخ .

وهذه الطريقة تختلف عن الأخرى من حيث انها لا تقسم الموجود الى جوهر وعرض وانما تثبت قدرة الله باظهار عجز الانسان ، بل عجز المخلوقات جميعا عن ايجاد نفسها مما ينتهي بالباحث الى تبين وجوب وجود صانع لها يوجدها . فهي اذن مخلوقة أى ممكنة غير قديمة ، لها صانع هو الله سبحانه وتعالى . أما المتصوفة فانهم يقولون بالخلق والايجاد ، ولكنهم يفرقون بين وجود العالم في علم الله منذ الأزل ، وبين ظهور هذا الوجود بالخلق ، فالعالم لديهم من حيث هو معلوم العلم الالهي قديم ،

ومن حيث ظهوره بالخلق حادث ، فالعالم حسب رأيهم ليس قديما مطلقا ، وليس حادثا مطلقا . وأن هناك علاقة بين الخالق والمخلوق هي علاقة افتقار المخلوق للخالق من حيث ان وجود العالم في العلم الأزلى ينتظر من الله أن يخلق عليه الوجود والله سبحانه وتعالى ينظر اليه بعين الرحمة لاستدعائه .

وهذه العلاقة بين الخالق والمخلوق من أهم أسس اثبات حدوث العالم لدى الصوفية اذ يرون انه اذا لم تكن علاقة الافتقار هذه قائمة بين الخالق والمخلوق لصار العالم قائما بنفسه ، وهذا لا يعنى أن هناك ارتباطا جسمانيا كما يقول الشعرانى بين العبد والرب ؛ لأن الرب سبحانه وتعالى ليس كمثله شئ ، والله فى غنى عن العالمين ، ولكن الارتباط معنوى وهو ضرورى كما قلنا (١) .

هذا فيما يتعلق بالحدوث لغة واصطلاحا .

٤٣ — أما لفظ « العالم » فانه يعنى فى اللغة الخلق كله أو ما حواه بطن الفلك . وفى الاصطلاح كل موجود سوى الله تعالى . هذا لدى السلف « أما الخلف فقد عرفوه بأنه جواهر وأعراض ، وهذان التعريفان مدلولهما واحد لدى الأشاعرة ، من حيث ان ما سوى الله تعالى هو ما لوجوده أول ومفتتح ، على خلاف الله تعالى الذى ليس لوجوده أول ومفتتح .

والجواهر والأعراض ما هى الا الموجودات العينية أيضا ،

(١) الشعرانى - البواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكاين

المحدثه التى لها أول ومفتتح ، ومما يثبت ذلك أن امام الحرمين
مثلا قد ذكر التعريفين كليهما فى كتابه اللمع والارشاد .
هذا لدى الأشاعرة . أما المعتزلة ، فائنا ان أخذنا بأقوال
الأشاعرة عنهم ، فانه لا يمكننا أن نثبت أن مدلول التعريفين
واحد . فبينما يثبت التعريف الأول موجودات سوى الله تعالى ،
والموجودات لدى المعتزلة — على حد قول الأشاعرة عنهم —
قد لا تكون من العدم المحض ؛ لتعريفهم الشئ بالمعلوم ، وتكون
هذه الموجودات ليست بالأجسام الموجودة وجودا عينيا فحسب ،
وانما تمثل ما يسبق الوجود العينى من مادة ومدة مثلا ان كان
المعتزلة قالوا بهذا .

٤٤ — والآن وقد عرضنا للفظى (حدوث وعالم) فى اللغة
والاصطلاح ، نقول : ان امام الحرمين قد استعمل لفظ الحدوث
بمعناه اللغوى الذى عرضناه ، وانه قد عبر فى بعض الأحيان عن
« حدوث » بلفظ « حدث » فكان يقول حيناً : « باب القول
فى حدث العالم » و « الأصل الثانى اثبات حدث الأعراض »
و « غرضنا فى روم اثبات حدث العالم يتضح بثبوت الأكوان » .
وحيناً آخر يستعمل لفظة « حدوث » فيقول مثلاً : « فاذا ثبتت
بما ذكرناه الأعراض وحدثها » وقوله : « ثم لم يثبتوها قبل
الحدوث بل أثبتوها لازمة بعد الحدوث » .

أما عن لفظ « عالم » فقد استعمله امام الحرمين بدلالته
اللغوية التى عرضناها فيما سبق وهى أنه الخلق كله أو ما حواه
بطن الفلك .

هذا في اللغة — أما في الاصطلاح فقد عني امام الحرمين
بلفظ « حدوث » : الحدوث من العدم على نحو ما اصطلح
عليه المتكلمون « وسيتبين ذلك من عرضنا لأقواله في الحدوث .
كما أن استعماله للفظ « عالم » كان على نحو ما اصطلح عليه
ما سبقه من أهل الحق أيضا ، فقد ذكر في أكثر من موضع التعريفين
كليهما . مثال ذلك ما ورد في كتابيه الارشاد واللمع حيث قال :
« فمما يستعملونه وهو منطوق به لغة وشرعا : العالم ، وهو
كل موجود سوى الله تعالى وصفة ذاته ، ثم العالم جواهر
وأعراض » .

فإن قيل : « ما العالم » ولم سمي العالم عالما ؟ قلنا العالم
عند سلف الأمة : عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى ، وعند
خلف الأمة : عبارة عن الجواهر والأعراض » .

٤٥ — ومصنفات امام الحرمين التي يعرض فيها أقواله في
اثبات حدوث العالم أربعة : « لمع من الأدلة في قواعد عقائد أهل
السنة والجماعة » ، وكتاب « الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول
الاعتقاد » ، وكتاب « الشامل في أصول الدين » ، وكتاب
« العقيدة النظامية » .

وقد تبين بالبحث أن امام الحرمين عرض في الثلاثة الأولى
منها أقوال أهل الحق في اثبات حدوث العالم فحللها ونقدها ،
وربط بينها بالأدلة والبراهين العقلية ، ونحن نميل الى القول
بأنه لم يكن محطلا وناقدا لأقوال أهل الحق ، فحسب وإنما كان
ينقد ويحلل ليرفض ما يرى فيه باطلا ويقبل ما يرى فيه حقا ، يقبله

ليجعل منه مذهباً ينتهى به الى اثبات الحدوث مع أهل الحق ،
والذى يدعوننا الى ذلك أنه لم يرد فى أقوال الامام ما يفيد أنه
يستنكر هذا المذهب أو يرى فيه قصورا عن الانتهاء بالمرء الى
اثبات الحدوث ، بل على العكس من ذلك فإن كل قول من أقوال
الامام فيه يوحى بقبوله . مثال ذلك قوله مثلاً : والقول الحق
عندى ، يقصد القول الحق فيما هو بصدد اثباته . أو « وأحسن
الحدود هو .. » أو « .. ثم ما يقتضيه الترتيب أن نبتدىء الكلام
عن الحوادث اذ التقدير سبحانه وتعالى لا يعلم اضطرارا وانما
يتوصل الى معرفته نظرا واستدلالا ، وسبيل الاستدلال لا يتضح
الا بالاحاطة بالحوادث فاقضى ذلك البداية بالكلام عليها ،
فاعلموا ان الحوادث تنقسم أيضا اتقساما ضروريا .. »

٤٦ — يتبين المرء من هذا القول الأخير أن الامام له رأى
خاص فى تناول الحدوث من حيث ضرورة البدء به ، لأن القول
فيه يمكن أن يتم بصفة مباشرة ، بينما القول فى الصانع يتطلب
النظر والنظرى يستند لديه الى الضرورى ، ومن هنا كان الكلام
فى « العالم » أولا واجب ، فالامام اذن لا يعرض وينقذ ويحطل
ويربط بين الأقوال بالأدلة والبراهين العقلية وحسب ، وانما
يهتم باثبات الرأى الذى يستحسنه من بين الآراء التى يراها
متبصرة وينطبق مذهبها فى المعرفة لتنظيم هذه الأقوال .

وهذا ينتهى بنا الى أن الامام كان له مذهب فى اثبات
الحدوث على طريقة أهل الحق الى جانب مذهب الآخر الذى
عرضه فى مصنفه « العقيدة النظامية » والذى صرح فى صدره

بأنه لم يسبق إليه ، ويكون امام الحرمين صاحب مذهبين في اثبات حدوث العالم : الأول على طريقة أهل الحق ، والثاني على طريقته الخاصة ، وقد أطلقنا على الأول مذهب امام الحرمين في اثبات حدوث العالم على طريقة أهل الحق وسمينا الثاني بمذهب الامام في اثبات حدوث العالم على طريقته الخاصة .

ومن هنا كان كلامنا في اثبات الحدوث عنده يتضمن القول في هذين المذهبين . وسنعتقد فصلين في اثبات حدوث العالم . وبما أن امام الحرمين يرجع حقائق العلوم الى مدارك العقول ، فدراسة آراء امام الحرمين في المعرفة تنير لنا الطريق عند بحث مذهب في الحدوث ؛ اذ أنها تبين لنا مكائده العلم الذي يقوم بدراسته — وهو علم الأصول — من العلوم الأخرى ، كما تظهرنا على منهج الامام في بحث هذا العلم ، مما يعين لنا اتجاهه في بحث مسألة الحدوث ، هذا الى أن دراسة مراحل اكتساب المعرفة لدى امام الحرمين توضح لنا حقيقة نظرتة الى المعلومات التي تحصل في الذهن من حيث انها تعبر عن واقع ملموس خارج الذهن أو انها مجرد تخيلات أو خاطرات لا تمت الى العينية بشيء ؛ كما تبين لنا درجة يقين هذه المعلومات سواء دلت على وجود ذهني أو عيني ، ومن ثم فسندرج على فصلي اثبات حدوث العالم فصلا عن المعرفة ونعقب على هذه الفصول بفصل آخر يبرز أهم ما تتميز به اتجاهات حياة الامام الروحية . عنوانه : « امام الحرمين بين الكلام والتصوف » .

الفصل الرابع الجويني والمعرفة

٤٧ — ان آراء امام الحرمين في العلم التي عرضها في مصنفاته التي بين أيدينا — ونعني بها مصنفاته في الأصول — لا تمثل الا جزءا من مذهبه في المعرفة ، فقد صرح بذلك في قوله : « ونحن لن نعرض الا قدرا من العقليات نحتاج اليه في الأصول » (١) ويبين لنا الامام في هذا القدر من العقليات مصادر المعرفة ودرجاتها وموضوعاتها ، ومنهج البحث في كل من هذه الموضوعات ، والغاية التي يرمى اليها من المعرفة بأنواعها مما يسمح للمرء بتبين موضع العالم وحدوثه من مذهب الامام في المعرفة ، فيتضح اتجاهه في تناوله لمسألة الحدوث ، وتبين خطواته لاثباتها ، ويظهر للمرء كيف أن الامام قد فرق بين منهج البحث في العالم لاثبات حدوثه ، وبين منهج البحث فيه للتعرف على مختلف ظواهره .

ويرى الامام أنه لكي يتم للمرء العلم ، لا بد أن يكون له مذهب في المعرفة (٢) . ومن أهم ما يجب أن تثبته عن الامام أنه يرجع حقائق العلوم الى مدارك العقول .

(١) الجويني — البرهان في أصول الفقه — ل — ١٩

(٢) نفس المرجع — ل — ١١

٤٨ — فاذا بحثنا أولا في مصادر المعرفة لديه نجد أنها

ثلاث : العقل والحواس والنفس .

فأما العقل ، فالامام يقول بأن هناك البديهية وهى : « ذلك التهيؤ الذهنى لرفض بعض الاعتبارات وقبول غيرها ، واعتبار الأولى المستحيلات » ، والثانية الممكنات . فالامام يرى أن الإنسان قد جُبل على ادراك المستحيلات العقلية ، وهو ما يسميه أيضا : « العلم باستحالة اجتماع المتضادات » . أو « العلم البديهي » . ويعنى الامام بذلك أن هذا العلم لا يأتى من الخارج ، وإنما يتبينه المرء فى نفسه ، وب عقله ، دون أن يكون له فضل فى اكتسابه ، فمصدره العقل ، والعقل وحده .

أما الحواس ^(١) فالامام يقبل ما يرد عن طريقها ، أى أنه يعترف بالحواس كمصدر للمعرفة ، بل يرى أنها أساس من الأسس التى يقوم عليها العلم . مثلها فى ذلك كمثل البديهيات ، فالألوان المتعاصرة على الذات ، والأصوات المدركة بحاسة السمع ، والطعوم المدركة بحاسة الذوق ، والروائح المدركة بحاسة الشم ، والحرارة والبرودة المدركتان بحاسة اللمس كل ذلك يعتبره الامام من الضروريات ، أى من ذلك النوع من العلم الغير المقذور للإنسان الذى يجب أن يكون أساسا لما يحصل بعد ذلك من معرفة نظرية .

وأما النفس كمصدر للمعرفة ، فالامام يدرج ضمن

(١) الجوينى - الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد

الضروريات ، علم المرء بنفسه كشعوره باللذة والألم ، وشعوره بالقدرة على الحركة والتقلب في الجهات ، ويضرب الجوينى لنا مثلاً في ذلك فيقول :

« اذا قدر الواحد على التقلب في الجهات ، فيعلم من نفسه حال القادرين بداهة ، ووضوح ذلك يغنى عن الاغراق فيه » (١) .
أى أن هذا العلم أيضاً ليس مكتسباً ، لأنه يتم في لا وقت ودون تدخل من الذات لتحقيقه فهو إذن من الضروريات وتكون النفس مصدراً من مصادر المعرفة . الى جانب العقل والحواس .
وليتبين القارئ معنا الآن ، ما يترتب على ذلك فيما يتعلق بمسألة الحدوث . اذا بحثنا ذلك ، نجد أن اثبات العقل والنفس والحواس مصادر للمعرفة ، يعنى أن الباحث في الحدوث الذى يبدأ كلامه فيه بتبين الامكان في الموجودات ، في مقدوره أن يقيم مذهبه على أساس عقلى محض ، وذلك بأن يتبين الامكان في الموجودات بفرض جسم ساكن أولاً ، ثم تحرك الى آخره .. على نحو ما سنبينه عند حديثنا عن ثبوت الأعراض ، أو يشبث ذلك فيما يحدث في داخلية نفسه من تغيرات ، أو فيما يطرأ من تغيرات على الموجودات الخارجية ، وفي هاتين الحالتين يقيم مذهبه على أساس مشاهدة الواقع الملموس . ومن هنا أمكن تعدد مذاهب الحدوث بحكم تعدد مصادر المعرفة .

٤٩ — أما درجات المعرفة لدى الامام فهي متعددة : اذ يرى أن العقل في مقدوره أن يتبين بعض الحقائق بسرعة وفي سهولة

(١) الجوينى - البرهان في أصول الفقه - ل ١٧

ويسر ، بينما لا يتأتى له ذلك بالنسبة لبعض الحقائق الأخرى .
ويقول الامام بالنسبة للحقائق الأولى : ان العقل يدركها بطبيعته
دون نظر ، بينما الثانية ، لكى يفهمها العقل ويدركها لابد له من
وقت . ويطلق على الأولى لفظ « ضرورية » أى علوم ضرورية ،
كما سبق أن بينا ذلك ، بينما يسمى الثانية بالعلوم « النظرية »
ويصور الامام ذلك بمثال حيث يقول : « فمن المقدمات الهندسية
ما تهجم العقول عليها من غير احتياج الى فكر كالعلم بأن الجزء
أقل من الكل ، والكل أكثر من الجزء — والخطوط المستقيمة
الخارجة من مراكز الدائرة الى محيطها متساوية الى غير ذلك من
الأمثلة التى تسمى مصادرات » فان بنى المهندس على هذه
المقدمات ، شكلا بنى عليها دعاوى ، وبرهنها بما يستند الى تلك
المقدمات ، فقد يحتاج فى ترتيب الاستخراج الى فكر يقصر أو يطول
تبعاً لحدة القرائح » (١) .

فالعقل لدى الجوينى به علوم ضرورية ، أى تلك التى ليس
فى مقدور العبد أن يوجد لها وتحصل فى العقل من تلقاء نفسها ،
وبه علوم تعتمد على هذه العلوم الضرورية وهذه العلوم تحصل
بالنظر .

هناك اذن أساس أول ثابت فى النفس ومنه يشرع الباحث
فى تحصيل العلوم النظرية والنظر عبارة عن تراوح بين هذه
العلوم الأولى الحاصلة فى الذهن بمعنى أن الباحث فى محاولته

(١) الجوينى - البرهان فى أصول الفقه - ل ٢٠

الاهتداء الى حقيقة جديدة لا بد أن يعتمد على ما سبق أن اهتدى
إليه بداهة وهذه المحاولة تقوم على ربط فرض جديد بديهية
راسبة في العقل وعملية الربط هذه عبارة عن تراوح — كما
ذكرنا — بين نفى وإثبات ، الى أن تتكشف له الحقيقة ويرتاج
الى فرض معين . ويمدنا الامام بأمثلة متعددة لبيان ذلك منها
أنه يفترض أن الجسم الساكن يتحرك ، معنى هذا أنه طرأ أمر
لم يكن . هذه الحقيقة يتبينها العقل في التو واللحظة دون بحث
وتمحيص لأنها بديهية من البديهيات : فتتحرك الجسم الساكن
أمر جد على الجسم أى أصبح متحققا بعد أن لم يكن . فإذا
كان الباحث يرمى الى إثبات الأعراض فسيستجبه فكره الى التساؤل
الآتى : هل هذا الأمر الطارئ جائز أم لا ؟ . وهكذا يجد عقله
يتراوح بين النفى والإثبات ، إثبات الجواز أو نفيه عن الحركة
الطارئة على الجسم . بعبارة أخرى يجد نفسه يفرض التقسيم
بين النفى والإثبات . ويستمر الفكر بين النفى والإثبات . وقد
يطول الفكر ، وقد يقصر ، وذلك حسب « حدة القرائح وكرالها »
كما يقول الامام . أى حسب استعداد الذهن الطبيعى لتبين
الحقائق أو حسب درجة اجتهاده . ويستمر الذهن على هذه
الحال ، وليس أمامه من وسيلة غير النفى والإثبات ، حتى
تنبثق أمامه الحقيقة ، فيقضى بأن الحكم بوجوب التحرك محال ،
فيعلم الجواز ، أى الامكان فيثبت له العرض . فكان تبين
الحقيقة لديه يتم عن طريق معاناة نفسية عبارة عن مواجهة
مباشرة بين العقل والمشكلة حتى يتعين له أحد القسمين : اما

النفي أو الاثبات . وهذا ما يسميه الجويني « التردد في أنحاء الضروريات » (١) .

والعقل أثناء تفكره لا يتخذ مسلكا معينا كالقياس الذي يستبعده الجويني في هذا الموضع حيث يقول : « فليس في العقل قياس » . وبناء الغائب على الشاهد الذي يقول عنه « انه لا أصل له ، فان الحكم به باطل » . ثم الجمع بالعلة لا أصل له أيضا لديه اذ يقول : « لا علة ولا معلول عندنا » ، وكذلك الاستدلال بالمتفق على المختلف لا أصل له ، فهو يرى أن المطلوب في المعقولات العلم ، « ولا أثر للخلاف والوفاق » . وينتهي الى أن معظم ما يستعمل في السبر والتقسيم باطل ، طالما أنه لا ينحصر في نفي واثبات (٢) .

فالجويني اذن لا يقبل من الأدلة الا النفي والاثبات ، ويرى أنه هو الدليل الذي يدل بصفة لازمة فيه ، ولا يتقرر في العقل وجوده غير دال على مدلوله (٣) .

وقد فطن امام الحرمين الى صعوبة وخطورة فترة التردد بين النفي والاثبات . فبين انها فترة أخذ ورد بين موضوع البحث ونفس الباحث ، فترة يجد فيها المفكر نفسه وجها لوجه أمام مشكلة كما ذكرنا ، وليس لديه من وسيلة توصله الى بغيته غير التنقل بين النفي والاثبات والتساؤل : أيهما الأصلح فيما هو

(١) الجويني - الشامل في أصول الدين - ج ١ ل ٦٨ .

(٢) الجويني - البرهان في أصول الفقه - ل ١٧ ، ٢٠ .

(٣) الجويني - الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد . ص ٨

بصدد بحثه ؟ ، وهو في هذه الفترة يكون عرضة لأن يعتقد اعتقاداً مخالفاً للعلم الصحيح فيقع في الخطأ ، أو تطول به فترة الانتقال بين النفي والاثبات فيقع في الشك . ويعتبر الجويني حالات الخطأ والشك بأنها « عقود » تتعلق بمعتقد على خلاف ما هو به (١) ، أى على خلاف الحقيقة التي يرى الجويني أنها مثل الضروريات موجودة في نفس الباحث .. وهذا يعنى أن العلم النظرى لدى امام الحرمين قائم بالنفس ، ولكى يظهر يحتاج الى بحث أو حك العقل بالمشكلة .. وتكون العلوم كلها : — الضرورى منها والنظرى — ضرورة من حيث انه متى تم النظر فيها على طريقة سليمة انبعثت من النفس — مثلها في ذلك كمثل البديهيّات والحسيّات وغيرها من المدركات المباشرة .

فكأن امام الحرمين يرى أن ما يقوم به الباحث عندما يرغب في اكتساب معرفة جديدة هو التأمل ثم التأمل .

وفي أثناء تأمله يجب أن يكون كالحارس اليقظ الذى لا تغمض عينه حتى لا يغفل عن تبين الحقيقة ، وحتى لا يطول به التردد الذى يبعد به عن تمييز المطلوب عندما يكون بصدد التقسيم بين النفي والاثبات .

ويرى الامام أن موقف التمييز بين ما هو مطلوب ، وما ليس بمرغوب فيه ، يقتضى لكى يحسن أدائه خبرة (٢) .

وهذه فكرة مهمة لدى الامام ؛ فكلما كان زمن ممارسة البحث

(١) الجويني — البرهان في أصول الفقه لوحة ١٣ و ١٤

(٢) الجويني — البرهان في أصول الفقه لوحة ٢٠

أطول كان الوصول الى مطالب العلم عند التأمل أضمن ، وربما صار زمنه أقصر اذ أن توفر خبرة سابقة لدى الامام أمر له أثره في كسب المعرفة . وهو يقول في ذلك :

« العلم لا يحصل لا محالة من غير تقدير فرض خبرة فيه ، ولن يبلغ المرء مبلغ التحقيق في ذلك حتى يعرف مذهبا في حقيقة النظر » (١) .

وقد أعطى الجويني للباحث مقياسا يتعرف به على موقفه الحق من المطلوب ، قال :

« ان الذى على علم حقيقى يشعر فى نفسه بالارتياح والثلج والثقة » (٢) .

ولا يمكن أن يتشكك الباحث الذى يصل الى هذه المرحلة ، ويتحقق فيه الشعور بعد حصول العلم مهما تناهى فى الاصغاء الى جهة التشكيك .

ثم يشير الامام الى أنه قد يحدث أن يحصل العلم الحقيقى لدى فرد ، ثم يحاول فرد آخر أن يشككه فى علمه هذا ، ويعجز الفرد الأول عن الرد لدحض آراء خصمه . وهنا يحدث اما أن يتبين الفرد الأول صحة فرضه أو يحدث العكس ، ويرى الامام أن هذه الحالة ليست شكا ، وانما هى « ايثار ذهول » فالشعور بالانشراح والثلج والثقة معناه « انحلال العقود » — كما يقول الامام — التى هى اعتقادات لا تنطبق والواقع » . وهذا اليقين

(١) الجويني — البرهان في أصول الفقه لوحة ١٦

(٢) الجويني — البرهان في أصول الفقه لوحة ١٤

الذى يضيفه الامام على المعرفة الحاصلة فى النفس له اهميته من حيث ثقة الامام واطمئنانه الى النتائج التى يصل اليها فى مختلف نواحي البحث حيث ان بحثه فى حدوث العالم ينتهى به الى علم يقينى يثق فيه الامام كل الثقة ، ولا يشك لحظة واحدة فى أى ناحية من نواحيه طالما أنه سبق أن ارتاحت اليه نفسه .

٥٠ — أما موضوعات المعرفة لدى الامام فهم أيضا متعددة ، اذ نجد أن مدركات العقول لديه على ثلاثة أضرب :
أولا — ما يدرك بالعقل وحده : وهو حقائق الأشياء ، واستحالة المستحيلات ، وجواز الجائزات ، ووجوب الواجبات العقلية ، لا التكليفية الضرورية منها والنظرية .

ثانيا — ما يدرك بالسمع وحده : وهو وقوع الجائزات وانتفاؤها . فكل ما هو ممكن ومقدور لله تعالى ، وأخبر عنه مخبر أنه وقع يصح تصديقه طالما أن المخبر صادق .

ثالثا — ما يدرك بالسمع والعقل جميعا : وهو ما يأتى عن طريق السمع ، ولا يقبله الفرد لعدم ارتياحه اليه . فيتناوله بالبحث العقلى ، ليتثبت منه بالعقل بعد أن ورد اليه عن طريق السمع (١) .

والأصول تدخل فى هذا اللون من المعرفة ، فامام الحرمين يعطينا مثالا من الأصول عند توضيحه المقصود من المدركات التى تدرك بالسمع والعقل جميعا فيقول : « ان وجود البارئ تعالى وحياته وأن له كلاما صدقا لا يثبت سمع فأما من أحاط بكلام

(١) الجوينى — البرهان فى اصول الفقه للوحة ١٨ ، ١٩

صدق او نظر بعده في جواز الرؤية وفي خلق الأفعال وأحكام القدرة مما يقع في هذا الفن بعد ثبوت مستند السمعيات لا يمنع اشتراك السمع والعقل فيه « (١) .

٥١ - ويمكن للباحث أن يتبين في وضوح منهج البحث في كل من السمعيات المحضة - ان صح القول بوجود منهج للسمعيات التي يتلقاها الفرد ويؤمن بها ايمانا دون بحث عقلى - كما يمكن للباحث أن يظهر منهج الامام في بحث ما يدرك بالعقل وحده ، ومنهجه في بحث ما يشترك في ادراكه السمع والعقل جميعا .

يحدثنا امام الحرمين عن الأصول فيقول : ان السمعى منها يحصل عن طريق المرشد والأدلة السمعية (٢) .

أما المرشد فهو الذى يقول بكلام صادق ، ووسيلته لدعوة الخلق الى قبول هذا الكلام المعجزات . وليس للعقل في ذلك نصيب ، أما الأدلة السمعية فهي الكتاب والسنة .

وحتى يمكن قبول السمعيات لا بد وأن يسبق ذلك أن يقبل المرء أن الذى يعلم بكلام الله ، يعلمه عن طريق النطق النفسى ، كما أن المعجزة تقتضى صدق من ظهرت على يديه (٣) . فالمعجزة خارقة بطبيعتها للعادات اذ أن من يدعى النبوة يلزم له أن يأتى ببعض المعجزات . فيقول مثلا : ان الله قادر على ما يشاء ، وانه

(١) الجوينى - البرهان في أصول الفقه لوحة ١٩ .

(٢) الجوينى - البرهان في أصول الفقه لوحة ١٩ .

(٣) الجوينى - البرهان في أصول الفقه لوحة ٢٢ .

يستطيع بقدرة الله أن يحيى العظام وهى رميم ، فاذا ما وقع هذا كان ذلك معجزة ؛ لأن احياء الموتى خارج عن قدرة البشر ، وينفرد بالقدرة عليه صاحب الخلق والايجاد .

فاتيان مدعى النبوة بهذا العمل الخارج عن العادة يجعل المرء يشعر شعورا مباشرا بأن به قوة لا تتوفر فى باقى الأفراد ، وأنه تصرف بقدرة عليا ليست فى مقدوره كبشر فيصدق الناس به . كما يقول الامام ان هذا الشعور الذى حصل فى النفس بصفة مباشرة بعد وقوع المعجزة يشبه البديهيات التى تحدث فى العقل . وهو فى ذلك يقول :

« ان وجه دلالة المعجزة يقرب من اشعار قرائن الأحوال بالعلوم البديهية » (١) .

هذا فيما يتعلق بالسمعيات . أما فيما يتعلق بالعقليات المحضنة — وهى ذلك القدر من العلم الذى تركه الامام ، ولم يخض فيه ؛ لأنه لا يحتاج اليه فيما هو بصدد البحث فيه — فانه يمكن بالرغم من امتناع الامام عن تفصيل القول فيه أن ترسم معالم البحث فيه عنده ونبين اتجاهه فى تناوله له من النصوص التى بين أيدينا .

قال الامام عندما تحدث عن قدرة العقل على الامام بالجزئى : ان معرفة هذا الجزئى تتم بالاستقراء أى بملاحظة الطبيعة وتقرير أحكام تتفق والواقع ، ولا يكتفى الامام بذلك ، بل يشير الى أن ما لا يمكن معرفته الآن من الجزئى ، كخاصية الجذب بالمغناطيس

(١) الجوينى — البرهان فى اصول الفقه لوحة ٢٣ .

لبعض الأجسام مثلا يمكن معرفته فيما بعد ، وذلك بعد أن تنهيا
النفس لمعرفته . فمثل هذه الظواهر ليست من القضايا الطبيعية
وحسب ، وإنما هي استعداد أيضا من جهة النفس وتهيؤ لمعرفة
الحقيقة فكان الامام يرى أن معرفة الموجودات تقتضى نوعا من
الأخذ والرد مع الطبيعة يهيء النفس لبحث الحقائق ومعرفة
كنها (١) .

أما منهج العلوم التى يشترك فى ادراكها السمع والعقل ، فان
امام الحرمين يبين لنا اتجاهه فيها حين يقول : « وحق على كل من
يحاول الخوض فى فن من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود منه ،
بالمواد التى يستمد منها الفن ، بحقيقته وحده ان أمكنت عبارة
سديدة على صناعة الحد ، وان عسر أن يحاول الدرك بمسلك
التقاسيم ، والغرض من ذلك أن يكون الاقدام على تعلمه مع
قسط من العلم الجلى » (٢) .

وهذا يعنى أن المنهج الذى يتبعه امام الحرمين عند تناوله
الأصول هو المنهج القياسى الذى يقوم على حدود توضع وضعا ،
وتستنبط منها النتائج . وكل ما يتطلبه هذا المنهج أن تتفق
خطوات الباحث فيه وما قرره لنفسه آنفا من شروط تنحصر فى
التعريف الأول الذى وضعه لنفسه ، والامام فعلا قد عرف العالم
والشئ والجوهر والعرض الخ قبل شروعه فى اثبات حدوث
العالم .

(١) الجوينى - البرهان فى أصول الفقه لوحة ٢١ .

(٢) الجوينى - البرهان فى أصول الفقه لوحة ٢ .

٥٢ — وإذا كانت موضوعات المعرفة عند الامام تختلف في مناهجها ، فهي أيضا تختلف في الغاية من البحث فيها .
فأما السمعيات ، فالتصديق بها واجب ، ويكون ذلك بالقلب لا العقل .

وأما ما يشترك العقل والسمع جميعا في ادراكه كعلم الأصول مثلا ، فالغاية من البحث فيه هي ارساء قواعد الدين في النفس ، فامام الحرمين يرى أن السمعيات — ولو الها ترد عن طريق راو صادق — الا أن الوقوف عليها والامام بها يكون بالنقل عن الراوى ، مما يجوز أن يترتب عليه أن يكون العلم بها في درجة أقل يقينا من العلوم العقلية (١) ، وهذا لا يعنى أن الامام خالجه الشك في السمعيات وانما رأى أن العلوم العقلية ، اذا تم العلم بها انتهت بالباحث الى شعور في قرارة نفسه « بالثلج والانشراح » لا يتوفر بالنسبة للسمعيات (٢) .

فالعقل لدى الامام له مكائنه فيما يتعلق بالأصول من حيث انه يكسب هذا العلم درجة من اليقين ترتاح اليها النفوس . غير أن ثقة الامام بقدرة العقل ليست مطلقة ؛ اذ أنه يرى أن العقل وحده غير قادر على حمل المرء على التفكير في الله سبحانه وتعالى . وفي نعمائه وأفضاله ، بل لابد أن يحدث ذلك عن أمر تكليفى في الشرع الحنيف (٣) .

(١) الجوينى — العقيدة النظامية باب السمعيات صفحة ٥٧ .

(٢) نفس المرجع .

(٣) الجوينى — الارشاد فى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد

صفحة ٨ .

فالامام يرى أن الفرد قد يهتدى الى وجوب النظر عقلا — وذلك كما يقول المعتزلة — لأن النفس الانسانية بها خواطر، وفيها ميل الى خاطر دون آخر . فمن الخواطر التي تظهر بها مثلاً أن لها رباً خالقاً أنعم عليها ، ولو استدلت وعرفت ربها وشكرته أمنت عقابه ، وحصلت على الثواب ، ولو امتنعت عن الشكر تعرضت للعقاب ، فتركن الى خاطر الأول بحثاً عن النجاة من العذاب . غير أنه اذا تأمل الفرد ما يحدث في النفس يجد أن هذا يحصل فيها وهي في حال اليقظة والتنبه ، فاذا غفلت عن ترجيح خاطر على آخر ، وذهلت عنه ، فهي لن تهتدى الى وجوب النظر عقلاً (١) .

فالجويني لا ينكر حق العقل في الاهتداء الى الحقائق وانما يشير الى أن القائلين بوجوب النظر عقلا في العلوم الدينية قد غفلوا عن الغفلة والذهول اللذين قد يعتوران المتفكر في كل لحظة وفي كل آن . فالنفوس محتاجة الى منبه أو ملفت لا يأتي من داخلتها وانما يأتيها من الخارج من الشرع الذي ينبه النفس الغافلة ويوقظها من سباتها وذهولها الى وجوب التفكير في الله . فقدرة العقل التي يعترف بها الجويني لها حدود ، ولهذا جعل البحث في هذه العلوم الدينية يقوم على أصل شرعي هذا فيما يتعلق بما يشترك العقل والسمع جميعاً في ادراكه والغاية من البحث فيه وهي تثبيته في النفس بالبحث العقلي ؛ اذ أن العقل يكسبه درجة من اليقين لا يكون عليها في نفسه .

(١) الجويني البرهان في اصول الفقه لوجه ١٠ .

أما فيما يتعلق بما يدرك بالعقل وحده ، فغاية البحث فيه لدى الامام هي التعرف عليه في حقيقته كما هو موجود في الواقع الخارجى ، دون فرض فروض — كما هو الأمر فيما يدرك بالعقل والسمع معا — هذه الفروض التى ليس وراءها حقيقة جديدة وانما ينتهى البحث فيها الى اثبات حقيقة تنطوى عليها ، وقد ظهرت هذه الغاية — وهى التعرف على حقيقة الموجودات كما هى موجودة — من قول الامام بأن ما لا يمكن التعرف عليه الآن من الظواهر الطبيعية يمكن أن يلم به العقل ، ويتعرف عليه فيما بعد حينما تنهيا له الوسائل اللازمة للوصول الى معرفته (١) .

٥٣ — ويكون العالم بناء على ما تقدم بين أن يتناوله المرء بالبحث ويطبق عليه المنهج القياسى ، وبين أن يواجهه مواجهة الراغب فى تقرير الواقع كما هو فيطبق عليه منهج الاستقراء .

والمنهج الأول هو المنهج الذى اتبعه الامام فى تناول مسائل الأصول ، والمنهج الثانى هو ما قرر ضرورة اتباعه فى تناول ما لا يمت الى الأصول بصلة ، أو بعبارة أخرى ما لا يمت الى ما يشترك فى ادراكه السمع والعقل جميعا أى ما يدرك بالعقل وحده وهو كما قال « حقائق الأشياء » .

فالامام عند تناوله اثبات حدوث العالم قد طبق المنهج القياسى وكان له بالتالى أن يضع ما شاء من الفروض عند شروعه فى البحث ولذا نراه صاحب أكثر من مذهب فى اثبات الحدوث فقد سار

(١) الجوينى البرهان فى أصول الفقه لوحة ٢٠ .

تارة على أصول أهل الحق ، ففرض فروضهم وهى ما يسوونه بالمصطلحات ، وبنى معهم نسقا أو مذهباً فى اثبات الحدوث يختلف عن النسق أو المذهب الذى بناه لنفسه ، والذى يختلف عن الأول فى أنه لا يقوم على تقسيم الموجود العينى الى جوهر وعرض ، وانما يتبين الجواز فيه فى كل موجود سوى الله تعالى بالمشاهدة التى تتبعها النظر .

هذا فيما يتعلق بموضوع العالم وحدوثه من مذهب المعرفة لدى امام الحرمين ، وقد تبينا كيف أنه بناء على مذهب الامام فى المعرفة يمكن أن تقول : ان امام الحرمين يصح أن يقبل أكثر من مذهب فى اثبات الحدوث طالما ان منهجه الذى يطبقه فى هذا العلم هو المنهج القياسى .

الفصل الخامس أجوبة وأهل الحق

٥٤ — أثبت امام الحرمين حدوث العالم بطريقتين : تناول في الأولى أقوال السابقين عليه بالبحث والتفنيد ، فقبل ما رأى أنه حق ، ورفض ما رأى أنه باطل ، وهو في هذا يحاول أن ينقد ويحلل ، على نحو ما سنتبين ذلك الآن ، وبحث في الثانية « الجواز » على طريقته الخاصة .

بين الامام أول ما بين أن طريقة أهل الحق تعتمد على تعريفات ومصطلحات اصطلاح عليها المتكلمون فيما بينهم . وقد صرح الامام بذلك في قوله :

« اعلموا — تولى الله ارشادكم — أن القول في حدث العالم ينبني على تقديم أصول ، وشرح فصول ، وايضاح عبارات واصطلاحات بين المتكلمين . ولا يتوصل الى أغراضهم الا بعد الوقوف على طرقهم ومعاني كلامهم .. » .

واثبت امام الحرمين أن أهل الحق قد اصطلموا أولا على العالم فعرفوه تعريفين : الأول للسلف ، والآخر للخلف .
والأول هو أن العالم : « كل موجود سوى الله تعالى » .
والثاني هو أن العالم : « جواهر وأعراض » .

كما اصطلاحوا على معنى . الشيء ، والجوهر ، والعرض .
وتعريفنا العالم للذات أدلى بهما الامام مع أهل الحق لا يتعارضان .
فامام الحرمين قد أظهر في وضوح أن الموجودات تنقسم الى :
ما ليس له أول ومفتتح ، وهو الله سبحانه وتعالى . وماله أول
ومفتتح وهو الموجود الحادث . وهذا الموجود الحادث ينقسم
قسمة بدئية — كما يقول الامام — الى جوهر وعرض ، فيكون
ما سماه السلف كل موجود سوى الله تعالى هو الجواهر والأعراض ،
خصوصا وأن السلف والخلف قد جعلوا الموجود الحادث
مسبوقا بالعدم .

فتعريف الخلف لا يتعارض مع تعريف السلف . وكل ما هنالك
أن الخلف أرادوا أن يثبتوا حدوث العالم بطريقة تخالف طرق
السلف التي تقوم أغلبها على تأمل صنع البارئ تعالى في خلقه
متبعين في ذلك ما دعا اليه القرآن من تأمل وتدبر في صنع الله .
وسبب اختلاف طرق الخلف مع السلف التطور الثقافي الذي
حدث في البيئة الاسلامية بعد دخول عناصر فكرية متعددة ، من
دينية وفلسفية وغيرها منذ عصر الترجمات ، بل من قبل ذلك ،
واضطراب المسلمين الى الرد على خصومهم بطرقهم ووسائلهم
وقد صرح امام الحرمين أن قسمة الموجود العيني الى موجودين
مجردين هما الجوهر والعرض لتيسير فهم المذهب بمعنى أن
الغرض من هذه القسمة هو تحقيق ما يرمى اليه المتكلم من أقواله
في العالم وهو اثبات الحدوث أي أن قسمة الموجود الى جوهر
وعرض فرض أراد امام الحرمين مع أهل الحق أن يقيم عليه مذهب

في اثبات الحدوث كما سبق أن بينا ذلك عند الحديث عن مذهب
الامام في المعرفة . ويقول الامام مع أهل الحق بأن اثبات حدوث
العالم بهذه الطريقة يعنى الكلام في الشيء والجوهر والعرض .

وسنعرض أولاً لقوله في « الشيء » ثم نعقبه بقوله في
« الجوهر » ثم في « العرض » متتبعين في هذا الترتيب الذي سار
عليه الامام نفسه عند تناول مناقشة هذه الأقوال في مصنفه
« الشامل في أصول الدين » بالذات ، حيث أنه المصنف الذي
يضم تفصيلات وافية بصدد هذه المعاني على نحو ما سبق أن
أشرنا إليه .

٥٥ — يذهب الجويني الى أن حقيقة الشيء الموجود ، فكل
شيء موجود ، وكل موجود شيء ، وما لا يوصف بكونه شيئاً
لا يوصف بالوجود ، وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه
شيئاً .

ويصرح امام الحرمين بأنه يذهب في الشيء مذهب السابقين
عليه ، اذ يقول « هذا ما صار اليه أهل الحق » ويقصد بأهل الحق
أهل السنة والجماعة ، من التابعين لأبي الحسن الأشعري
الآخذين بمذهبه .

فاذا رجعنا الى أحد هؤلاء السابقين ، وليكن الامام أبا بكر
الباقلاني وقارنا قوله بقول الجويني في الشيء ، وجدنا أن امام
الحرمين لم يحد عن طريق الصواب حين أكد أنه ذهب مذهب
السابقين عليه . فالباقلاني في باب أقسام المعلومات من كتاب

التمهيد^(١) يقول ان « كل موجود شيء ، وكل شيء موجود » .
وهذا التعريف للشيء الذى اختاره الامام من بين التعريفات
الأخرى له دلالة فقد بين الامام فى وضوح أن القول « بأن
الموجود هو الشيء ، والشيء هو الموجود » معناه انه لا يمكن
أن يسمى شيئا الا الموجود . فالموجود فقط هو الشيء الموجود
وليس المعدوم ، فما هو كائن شيء ، وما ليس بكائن ليس بشيء ،
فالمعدوم ليس بكائن اذ العدم لدى الجوينى لا يمثل أية فكرة ،
ولا يحوى أى وجود ، فهو عدم حق بكل ما يمكن أن تحوى هذه
الكلمة من نفي معنى الوجود . فالشيء يكون بعد أن كان عدما .
وهنا ينتهى الامام الى اثبات حقيقة كبرى وهى قدرة الصانع .
فالله لدى الجوينى قادر وقدرته تتجلى فى أن يصنع الشيء من
العدم وهذه القدرة لا يصح أن تكون خافية ، بل ان من صفة
القدرة أن تؤثر فى مقدورها ، واثبات ذلك الأثر يكون باثبات
عملية الخلق من العدم الى الكون والوجود فلو كان الشيء
شيئا فى العدم لما أمكن أن يكون للقدرة أثر حين يصبح هذا
المعدوم موجودا . ومعنى هذا اذا كان الشيء شيئا فى العدم
وشيئا فى الوجود ، فليس هناك أثر للقدرة . ولكى يكون للقدرة
أثرها يجب ألا يعرف الشيء بغير الموجود . اذ لو عرف بأنه

(١) الباقلانى ، كتاب التمهيد فى الرد على الملحدة والمعتزلة
والرافضة والخوارج والمعتزلة تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى
أبو ريده والأستاذ محمود محمد الخضيرى طبعة سنة ١٩٤٧ م
ص ٢٠ .

المعلوم مثلاً فإن المعلوم قد يكون معدوماً ، ويكون الشيء شيئاً في العدم أيضاً . مما يدفع القائلين بهذا الرأي الى اثبات الحدوث أثراً للقدرة وليس الشيء أثراً لها .

ويعرض الامام بعد ذلك المتناقضات التي تترتب على تعريف الشيء بأنه المعلوم فيذكر مسألتى معلوم العلم بأن لا شريك لله تعالى ، ومعلوم العلم بأن الضدين لا يجتمعان أما القول الأول وهو أن معلوم العلم أن لا شريك لله تعالى هو قول حق ، فلو قيل ذلك كان معناه أن يكون معلوم العلم بأن الضدين لا يجتمعان شيئاً أيضاً . والقول الأول خروج عن الدين وما يفهم عن الثاني لا يستقيم مع العقل . ويرفض الامام قول من ادعى أن هذا ضرب من العلم لا معلوم له اذ لو سلم باثبات علم لا معلوم له ، قبل اثبات ارادة لا مراد لها . وقدرة لا مقدور لها « اذ ليس بعض هذه الألفاظ المتعلقة أولى ، بنفى متعلقاتها من بعض » فالجويني يرفض كل تعريف للشيء غير أنه « الموجود » .

ويفهم من كلام الجويني أيضاً أن هذا الموجود هو الموجود الحادث ، وليس الله سبحانه وتعالى الذي هو موجود أيضاً والا صار الله شيئاً ، ووقع الجويني في التناقض الذي اتهم به خصومه .

فالموجود هو الموجود الحادث الذي يوجد من العدم ، والعدم لدى الامام لا يمثل أية فكرة ولا يحوى أى وجود ، فهو عدم محض بما تحمله وتعبر عنه هذه الكلمة من معنى نفى الوجود . والله سبحانه وتعالى هو موجد كل شيء .

ولهذا الأمر أهميته إذ أن اثبات الوجود من العدم المحض هو أساس فكرة الحدوث لدى الاشاعرة ، وهو الذى يبعد بهم عن الفلاسفة الذين يثبتون مادة قديمة سابقة على وجود الأجسام ، ويقولون بأن هذه المادة تحمل فى طياتها صفة « الوجود » فيصبح العالم قديما .

كما أنهم أى الأشاعرة يتميزون عن المعتزلة . فهم يرون أن المعتزلة بتعريفهم الشئ بالمعلوم وليس الموجود قد أثبتوا الشئ فى العدم ، لأن المعلوم قد يكون معدوما أو موجودا ، ويصبح أثر قدرة الله فى اثبات صفة الحدوث لا غير وليس ايجاد الموجود من العدم . وقدرة الله لا يصح ألا يكون لها أثر بل يجب أن يكون لها مقدور ملموس .

ولم يكتف الجوينى بمواجهة خصومه بهذه الحجة بل أسرع فى مواجهتهم بحجة المشهور فى اللغة .

وقبل أن يثبت أن استعمال لفظ « شئ » للتعبير عن المعدوم خطأ عرض رأيه فى استعمال الأسماء فقال : ان اطلاق أى لفظ اما أن يكون عن تعقل للمقصود أو عن نقل عن السابقين الذين يكونون قد حددوا معناه فى الاستعمال اللغوى ، وان الأسماء لا تطلق بتحكيم العقل ، وانما يرجع الأمر فى ذلك الى الاصطلاح بسائد الجديد من الألفاظ أو التوفيق اذا كان المرء يواجه لفظا يصح أن يكون له معنى غير المقصود منه أصلا .

ويقول ان التسمية اما حقيقية أو مجازية . فان ادعى الفرد الحقيقة كان عليه اثبات أن ذلك الاستعمال مشهور مألف فاذا

كان الأمر كذلك ، وكان الاستعمال شائعاً ثبت الدليل على صدق التسمية ، والا كانت مجازاً .

ويعرض الجويني الاستعمال المجازي لكلمة « شيء » فيقول: انها لا تطلق لدى العرب على « عين معلومات يجوز تقدير حدوثها » ولكن يستعمل اللفظ منفيًا ، ولا يصح قبول قول من يدعى أن العرب قد توسعوا في استعمال اللفظ مجازاً وخرجوا عن إطلاقه على عين الأشياء ، والدليل أن مثل ذلك يغني ذبوعه عن الاستشهاد عليه بشعر شاعر ونظم سائر وكل ما يمكن قوله أن العرب قد قسموا وصف الشيء في الكلام ، فقالوا مرة شيئاً ومرة أخرى ليس بشيء ، والامام يثبت أن لفظ « شيء » في اللغة ليس من الأسماء المتعلقة « اذ العرب تثبته مع تقدير خروجه عن كونه معلوماً » . ومن يستعمل اللفظ للدلالة على اسم شيء يجوز أن يعلم ومن يدعى أن ذلك الاستعمال قد استقاه من اللغة كان مخطئاً . فالعرب تأبى ذلك .

ولم يكتف الجويني بأن واجه مخالفيه بحجة المشهور في اللغة لسحش رأيهم في إطلاق لفظ « شيء » على المعلوم ، بل نراه يتناول الآية التي يستشهدون بها وهي قوله تعالى : (١) « زلزلة الساعة شيء عظيم » (١) فيقول : اذا قيل أن الزلزال بالوفاة أنه اذا وجد الزلزال كان شيئاً فيجب أن يرد عليهم بأن ذلك التفسير يستقيم فقط اذا ما كانوا يصفون الكون بأنه حركة .

(١) سورة الحج ٢٢ من الآية ١ .

فاللزلة من أخص أسماء الحركة ، وهم لا يصفون الكون بهذه الصفة . كما يرد عليهم بآية أخرى في قوله تعالى :

« وقد خلقتك من قبل ، ولم تكن شيئا » ^(١) مبينا أنه اذا قصد بأن المعدوم في الآية الأولى سمي شيئا . فانه في الآية الثانية لم يرد لفظ شيء مثبتا .

والجويني حين يعرض استعمالات لفظ شيء في اللغة يعطينا صورة دقيقة لفهم العرب لها فهم لا يقصدون بها متعلقا من المتعلقات كالألفاظ الأخرى مثل جسم مثلا ، بل يطلقونها بدون متعلق . وكل ما تفيد اثبات أمر ان كانت مثبتة ونفى آخر ان كانت منفية . فاذا كان الأمر كذلك كان المدلول اللغوي للفظ شيء اثبات لأمر فانه يمكننا أن نقول ان امام الحرمين أو السابقين عليه عند اختيارهم لفظ شيء للتعبير عن معنى الوجود أو الموجود كانوا قد استعملوه بمدلوله اللغوي .

ويرى امام الحرمين مع أهل الحق أن المعدوم معلوم . ومعنى العلم به العلم بانتفائه ، وهذا ما يقرره فعلا حيث يقول : « المعدوم معلوم عند أهل الحق ، والمعنى بكونه معلوما أن انتفاءه معلوم » بمعنى أن المعدوم معنى متصور في النفس . ويلاحظ أن امام الحرمين قد تعرض للمعدوم بعد أن تحدث عن الوجود . فكأنه يعرف بالمعدوم ويشرح معنى العدم بالنسبة للموجود . وهو في هذا يشبه ابن سينا حين قال : « الوجود أعرف من العدم لأن

(١) سورة مريم ١٩ من الآية ٩ .

الوجود يعرف بذاته ، والعدم يعرف بوجه ما من الوجود
بالوجود » (١) .

وتوضح الأمثلة التي أمدنا بها حقيقة فهمه لكون المعلوم
معلوما فهو يقول : « اذا علم الفرد أنه ليس معه ثوب ، فعلمه
ثابت لا سبيل الى انكاره ، ثم لا بد للعلم من معلوم ويستحيل
أن يكون معلوم علم الفرد ثبوت الثوب ، فانه يفصل بين علمه
بكون الثوب معه وبين علمه بأنه ليس معه » ويعطينا الامام مثالا
آخر ليوضح ما يقصده بالمعلوم فيقول : « أتقولون ان
الرب تعالى علم في أزله أن العالم سيوجد أم تأبون ذلك ؟ فان
أبوه كفروا ولا يأبونه ، واذا اعترفوا به قيل : فجواز الوجود
ليس بوجود ، فقد أتيت بمعلوم غير موجود » .

وهنا نقف وقفة مع امام الحرمين وأهل الحق ونقول بأنهم
على عكس الصوفية لا يرون في العلم الالهي القديم بوجود العالم
فيما بعد أي وجود عيني للعالم فالامام يقول كما رأينا عند
تحدثه عن العلم الالهي بوجود العالم أن « جواز الوجود ليس
بوجود » وهو يرى ان هذا المعلوم غير موجود .

فامام الحرمين ومعه أهل الحق يفرقون بين العلم الالهي القديم
بوجود العالم وبين وجود العالم العيني ، الظاهر للمخلق .
هذا فيما يتعلق بالشئ ومعناه ، أما فيما يتعلق بالجواهر

(١) ابن سينا - الشفاء . الفصل الخامس من المقالة الاولى
من الالهيات ص ٢٩٨ .

وحقيقته ، فقد عرض امام الحرمين تعريفات الجوهر عند السابقين عليه من المتكلمين .

٥٦ — وأول تعريف عرض له هو قول بعض الأصوليين : « الجوهر ما يقبل العرض » ويعقب عليه الامام بقوله : « انه تعريف قائم على اثبات خاصية الشيء فقبول الجوهر للعرض صفة تخصه ، فالجوهـر انما يقبل العرض لصفة هو في نفسه عليها » أما التعريف الثاني فهو قول بعض الأئمة بأن الجوهر هو « ما يشغل الحيز أو المتحيز » ويعلق الجويني على هذا التعريف فيجرح قول من يظن أن التحيز مجهول ويثبت أن التحيز « معقول وكذلك شغل الحيز » .

والتعريف الثالث الذي يذكره الامام هو قول بعض الأئمة ان « الجوهر كل جرم » . ويرى الجويني أن هذا التعريف لا يختلف عن التعريف السابق الذي ينص على أن الجوهر هو « ما يشغل الحيز أو المتحيز ، وانما يتميز عليه بأنه أيـن منه عند الاطلاق » .

ولكى يتبين لنا ما يقصده الجويني بتعريف الجوهر بأنه كل جرم يجب أن لعرض لصفات الجوهر التي تحدث عنها الامام باسهاب في مصنّفه « الشامل في أصول الدين » .

يحدثنا الامام عن صفات الجوهر فيذكر ثمانية صفات : منها ما يسميه بالصفات النفسية أي تلك التي لا يمكن أن يتصور الجوهر بدونها ، ولا أن يتصورها المرء بعيدة عن الجوهر ، ويقول الجويني في ذلك « هي كل صفة اثبات لازمة ما بقيت

النفس غير معللة بعلة قائمة بالموصوف « ومنها ما يطلق عليه الامام « الصفات المعنوية » أى تلك التى تثبت للموصوف بمعنى قائم به .

فمن صفات الجوهر النفسية التحيز ، وقبوله للعرض فهاتان الصفتان واجبتان للجوهر ويلاحظ أن من المتكلمين من وصف ما سماه بالصفات النفسية والمعنوية بالثبوت ، وأطلق عليها : « الصفات الثبوتية » ، وذلك ليبعد عن الفكر الصفات السلبية .

وقد عرف الأيجى الصفات النفسية بأنها « التى تدل على الذات دون معنى زائد » . وعرف المعنوية بأنها « التى تدل على معنى زائد على الذات » . ويلاحظ أن الأيجى قد مثل للصفة المعنوية بالتحيز . وقال بعض من الأشاعرة أن الصفة النفسية « ما لا يصح ارتفاعه عن الذات ، والمعنوية تقابلها » ويقول الجرجاني أن هؤلاء ، قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ، والى غير معللة كالعلم والقدرة . ثم يقول : ومن أنكر الأحوال منا أنكر الصفات المعللة ، فلا معنى لكونه قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته . ويرى الأيجى أن الصفة الثبوتية عند المعتزلة تنقسم الى أربعة أقسام الصفة النفسية وهى ثابتة للشيء ، والصفة المعللة كالعالم مثلا فى كونه وعدمه ، والصفة الحاصلة بالفاعل كالحدوث ، وهى ليست نفسية ولا معنوية ، والصفة التابعة للحدوث وهى اما واجبة أو غير واجبة .

يرى الجوينى أن الجوهر هو المتحيز ولا متحيز سواه ، وإذا رأى بعض الخصوم أن العرض هو المتحيز فهذا الذى يشبتونه

متحيزا لا يمكن أن يكون الا جوهرًا « فكل من يثبت عرضا متحيزا أثبت جوهرًا » .

والتحيز هو الحيز أو « ما شغل الحيز » فلا فرق لدى الامام بين الحيز والمتحيز ولكي نتفهم ذلك نرجع الى ما يعنيه الامام بالصفة النفسية حيث تبين أن تعريف الصفة النفسية على النحو الذي بينه الامام يجعل امكان تصور حيز منفصل عن المتحيز متعذر بل محالا ، لأن الحيز الذي هو صفة نفسية للجوهر لا يمكن أن يتصوره الفرد منفصلا عن الجوهر الذي هو المتحيز فالحيز والمتحيز شيء واحد ، والجوهر هو الحيز أو المتحيز . هذا فيما يتعلق بالصفة النفسية الأولى للجوهر .

أما الصفة النفسية الثانية التي أثبتها الامام للجوهر وهي « قبوله للعرض » فمعنى هذا أنه لا يمكن أن يتصور الجوهر متعربا عن العرض ، أو أن يتصور العرض بعيدا عن الجوهر ، وهذا يجعلنا تتساءل : هل يمكن أن يكون لكل من هذين الموجودين — اللذين قسم اليهما الجوينى الموجود العيني قسمة بديهية — وجودا منفصلا قائما بنفسه مستقلا عن الآخر ؟ الحقيقة أنه يصعب علينا اقرار ذلك بعد أن أثبت الجوينى أن « قبول الجوهر للعرض » صفة نفسية للجوهر ، اذ معنى هذا — كما تبيننا — انه لا يمكن أن يتصور الجوهر موجودا بغير العرض . ولكن يجب أن تفصل بين نوعين من الوجود ، فهناك وجود عيني متحقق في الواقع الخارجى ، ووجود ذهنى لا يتحقق في الواقع الخارجى ، وانما يبقى في الذهن دون أن يصح له أن

يكون موجودا وجودا عينيا ، فأى الوجودين يضيفه الامام على كل من الجوهر والعرض وهما منفصلان ، وأيهما يضيفه عليهما وهما متصلان ؟ .

لكي يتبين لنا ذلك يجب أن نعرض لبقية الصفات التي وصف بها الامام الجوهر .

من الصفات التي أضفها الجويني على الجوهر أنه مغاير للعرض ، فرد وأنه متجانس مع غيره من الجواهر وأنه ليس له شكل ، وأنه لا يتداخل مع جوهر آخر ، وأنه باق غير متغير .

أما عن الصفة الأولى فقد تبينها عندما تحدث الامام عن قسمة الموجود العيني الى جوهر وعرض وأنه يعنى أن الجوهر مخالف للعرض ، والا لما قسم الموجود الى هذين الوجودين .

وقد رد الامام على الذين يرون غير هذا فقال بأنه اذا أثبت أحد المعارضين المعترفين بتحيز الجوهر أن الجوهر أعراض مجتمعة ، كان معنى ذلك أن كل عرض متحيز الأمر الذي يتعارض وقول أهل الحق بأن الجوهر هو المتحيز ، اذ لا يمكن أن يكون العرض متحيزا وكل من يثبت عرضا متحيزا أثبت جوهره . وهنا نرى الجويني ينبه الباحث الى التمسك بما فرض من فروض أو ما اصطلح عليه من اصطلاحات لأن الامام يتبع في اثباته لحدوث العالم كما أثبتنا ذلك المنهج القياسي .

ويسترسل الامام في بيان مخالفة الجواهر للأعراض فيقول : ان الجوهر اذا دبث فيه الحياة ، وخرج به ذلك عن الجمودية ، وشعر بالألم والفرح ، والقدرة والارادة ، الى غير ذلك من أوصاف ،

الحياة ، فان هذه الأعراض التى زادت ، لم تتطلب من الجوهر زيادة فى التحيز .

فلو كانت الأعراض عند اجتماعها مؤثرة فى التحيز لشغلت هذه الأعراض الزائدة حيزا آخر وبهذا ينتهى الامام الى اثبات أن العرض لا يشغل حيزا ، وان الجوهر وحده هو المتحيز ، والعرض ليس متحيزا فيكون الجوهر مخالفا للعرض .

أما عن الجوهر الفرد ، فان مذهب الامام هو مذهب المتكلمين الذين أثبتوا أن الأجسام « تتناهى فى تجزئتها حتى تصير أفرادا » . وان الاجزاء التى تتناهى اليها هذه التجزئة تسمى أيضا بالاجزاء التى لا تتجزأ ويمضى الامام فى بيان حقيقة ما يسميه مع أهل الحق وغيرهم من المتكلمين بالجزء الذى لا يتجزأ فيقول بأن هذه الاجزاء ليس لكل منها الا طرف واحد وجزء شائع أى انه ليس لها بداية ونهاية وجزء متوسط .

ويذكر امام الحرمين أن المتعمقين فى الهندسة « قد صاروا الى ذلك » أى الى أن الجزء الذى لا يتجزأ ما هو فى الحقيقة الا النقطة الهندسية .

ويهتم امام الحرمين اهتماما كبيرا باثبات الجزء الذى لا يتجزأ، فيرد على من أنكر تناهى تجزئة الأجسام من الفلاسفة والمتكلمين الذين انتسبوا الى الفلسفة كالنظام مثلا حسب قوله . فيقول : « أنه اذا نظر الناظر الى جسم بسيط وعلم أحد طرفيه ثم صور نملة تفتتح الديب من أحد طرفي الجسم ولا تزال كذلك حتى تنتهى الى الطرف الآخر فقد استيقنا أنها قطعت الجسم وخلفت

أجزاء البسيط . فلو كانت أجزاءه غير متناهية لما تصور الفراغ من قطعه وتخليفه » أى أن امام الحرمين يفترض أنه يمكن للفرد أن يتصور جسما وأن أحد طرفيه معلوم له فلو كانت هناك نملة تبدأ السير من ذلك الطرف لتصل الى الطرف الآخر كان معنى ذلك أنها قطعت الجسم وانتهت من المرور على الأجزاء التى ينقسم اليها الجسم . وكما يرى الجوينى ومن سبقه ممن قالوا بذلك لا يتصور وصول النملة الى الطرف الآخر اذا ما كانت تلك الأجزاء غير متناهية فى العدد والجوينى بذلك يبين فكرة الانقضاء على الانتهاء ويؤكد ذلك فى عبارته : « ما استحال عليه وصف الانتهاء لم يعقل فيه الانقضاء » .

لقد أنكر الجوينى فكرة اللاتناهى ورأى الانقضاء أمرا طبيعيا يحدث بالنسبة لجميع الأجسام ، فهو يرى أنه لا توجد أية حالة مهما افترض فيها الفارض يمكن أن يحدث الانقضاء فيها ، مع تمثل اللاتناهى ؛ فاللاتناهى لا يمكن بأى حال من الأحوال تصور امكان انقضائه ومن ثم قال الجوينى ما نصه : « ان ما لا يتناهى يستحيل عليه الانقضاء من كل وجه ، وليس لانقضائه وجه فى الجواز ووجه فى الاستحالة » .

وهكذا ينفى الجوينى امكان وجود اللاتناهى ، ويفرض أن كل جسم يجوز تقدير انقضائه على نحو ما بيناه بمثال النملة التى تفتتح الدبيب من أحد طرفى الجسم ، الأمر الذى يترتب عليه أن جميع الأجسام متناهية من حيث احتواؤها على أجزاء فردة هى أساس تكوينها .

نتبين مما تقدم أن الامام يعنى بالتجزئة لا التجزئة الذهنية،
وانما التجزئة في الواقع الملموس ، اذ أن مثال النملة يبين لنا في
وضوح ما اذا كان امام الحرمين يتكلم عن قسمة عقلية أو واقعية،
كما أن ما قال به امام الحرمين من وجوب فرض التماس الدائم
بين القاطع والمقطوع يثبت ذلك ، فالامام يقول ان في بناء فكرة
التناهي على الانقضاء الذي يدركه المرء في المسافات التي يقطعها
قاطع ، يجب تصور التماس الدائم بين القاطع والمقطوع ، ويترتب
على هذا القول . أن الامام يرفض القول بالطفرة ، فهو يقول ان
القول بالطفرة « واضح البطلان ، قريب من جحد الضرورة » .
ولقد فند الجويني أقوال النظام الذي يقول بالطفرة ، فتساءل
عما يقطع بالطفرة هل هو متناه أو غير متناه ؟ فان كان متناهيا
فقد ثبت ما يرمى اليه . وهو الانتهاء في تجزئة الأجزاء ، وان كان
غير متناه وقطعه القاطع بالطفرة فان ذلك ينتهي أيضا الى نفس
النتيجة وهي أنه قد تم قطع ما لا يتناهي . وحيث انه قد تم القطع
فذلك اذا فسر على مذهب الجويني ينتهي به الى القول بالانتهاء.
ويمضي الجويني في الدفاع عن رأيه ، فيطلب من المخالفين
له أن يوضحوا حقيقة الوضع بين القاطع والمقطوع مؤكدا أنه
لا بد أن يلمس القاطع المقطوع أو يحاذيه ، فان لم يكن الأمر
كذلك فلا يمكن تصور غير هذين الافتراضين بحكم الضرورة .
ويضع الجويني معارضييه أمام حقائق ملموسة فيقول بأنه
على فرض أن القاطع « يخط خطأ في سيره » وطالما أن تصور
الخط لا بد أن يكون من الطرف الى الطرف انتهى بنا ذلك الى

امكان اثبات أن تصور قطع المسافة دون أى نوع من الاتصال المستمر بين القاطع والمقطوع خروج عما يمكن تصوره .
وكذلك يرى الجوينى أنه اذا فرضنا امكان قطع شخص للأرض من مشرقها الى مغربها دون محاذاة لأرض أو سماء أو هواء فى أقل زمن ممكن تصوره كان ذلك أمرا بعيد الوقوع .
ولا يقف الجوينى عند حد انكار حدوث الطفرة من ناحية المكان . فهو يرى أيضا استبعادها من ناحية الزمان ويعبر عن ذلك بمثال يقول فيه : انه لو تصور الفرد بئرا عميقا وافترض وجود خشبة تعترض فتحته ، وعلق بهذه الخشبة حبلان يصل أحدهما وقد شد الى طرفه دلو الى قاع البئر الذى عمقه مائة باع ويصل الجبل الآخر الى سطح ماء البئر أى الى مسافة عمقها خمسون باعا ، وقد شد الى طرفه كلاب . فاذا جذب الحبلان بحيث يصل الدلو والكلاب سويا كان معنى ذلك أن الدلو قد قطع مائة باع فى الوقت الذى قطعت فيه الكلاب خمسين باعا وذلك لسرعة حركة الدلو . فقطع الدلو ضعف المسافة فى وقت مساو للوقت الذى قطعت فيه الكلاب نصف عمق البئر . وينتهى الجوينى بذلك الى اثبات أنه ليس هناك طفرة تنقضى لا فى زمن ، وان الدلو كان أسرع من الكلاب فى حركته وأله قد قطع المسافة مما سأل جزئياتها بحيث يمكن أن نقول مع امام الحرمين انه « لا انقضاء دون انتهاء » ولا انقضاء فى لا زمن فهناك زمن ينقضى مهما قصر .

ويذكر الامام مثالا آخر ، وهو مثال الرحى التى تدور ،

فيلحظ الرائي أن قطب الرمح بطيء الحركة في الوقت الذي تتمثل له فيه سرعة الأطراف في حركتها . ويعلل الجويني ذلك فيقول : « ان الأطراف تحتاج الى قطع دائرة تكسيورها عشرة من الدرجات في المدة التي يقطع القطب فيها شبرا » .

وما ان ينتهي الجويني من رفض القول بالطرفة حتى يرجع الى اثبات الجزء الذي لا يتجزأ بطرق ووسائل أخرى كلها مستمدة مما يحدث في الواقع الملموس فيقول : « ان اختلاف جسمين في الحجم لا يمكن أن يتصور أنه راجع الى كبر الجزئيات في أحدهما وصغرهما في الآخر . وانما تنتهي الى أن الكبر والصغر راجعان الى كثرة عدد الجزئيات في أحدهما » . كما يقول « لو قسم الجسمان الى أجزاء متساوية لثبت أن كبر حجم أحدهما راجع الى زيادة عدد الأجزاء المتساوية فيه ، وهذه الأجزاء المتساوية — ولو أنها ليست هي الأجزاء التي لا تتجزأ لأن الأجزاء التي لا تتجزأ أو الجواهر الفردة لا تتحقق بسهولة ويسر في الواقع الملموس ، اذ ليس لكل منها طرف واحد وجزء شائع — الا أنها ، أى تلك الأجزاء المتساوية في القسمة السابقة الذكر ، تقرب من أجزائها التي لا تتجزأ أو الجواهر الفردة » .

وهكذا نرى أن الجويني يثبت وجود الجواهر الفرد في ثنانيا ردوده على مخالفه ، معتمدا في ذلك على فكرة الاقضاء التي تتحقق في الواقع الملموس مما يترتب عليه رفض القول بالطرفة التي تحدث دون أن ينقضي زمن ودون أن يماس القاطع المقطوع . فاذا أردنا أن نتبين هنا ما اذا كان ايمان الحرمين يعنى بالجزء

الذى لا يتجزأ جزءا متحققا فى الواقع الملموس ، نجد أن ما قاله فيه يبعد به عن الواقعية ، ولو أن الأمثلة التى عرضها كانت كلها مستقاة من الواقع ، ويظهر أن امام الحرمين قد استقى هذه الأمثلة من الواقع ليقرب فكرة الجزء الذى لا يتجزأ الى ذهن وليس من أجل أن يقرر جزءا لا يتجزأ متحققا فى الواقع الملموس ، وليس معنى هذا أن الامام يعنى بالقسمة الى ما يتناهى من الأجزاء قسمة ذهنية لا غير ، بل على العكس من ذلك ، القسمة لديه قسمة متحققة فى الواقع الملموس وانما الجزء الذى لا يتجزأ الذى تنتهى اليه القسمة يصعب تحقيقه كما قلت فى سهولة ويسر فى الواقع الملموس لأنه هو النقطة الهندسية كما قال الامام ، ومن هنا كان الجزء الذى لا يتجزأ يصعب تحقيقه فى الواقع ولو أن الوسائل المؤدية اليه وسائل يمكن أن تبدأ فى الواقع الملموس ، ولكن لا تنتهى الى تحقيق هذا الجزء الذى لا يتجزأ فيه . ويلاحظ هنا أن أغلب المتكلمين قد قسموا الجسم قسمة متناهية وانتهوا الى أجزاء بالفعل فى الوقت الذى رأى فيه النظام القسمة غير متناهية وتنتهى الى أجزاء بالفعل ، ويرى الحكماء أن الأجزاء كلها بالقوة وغير متناهية ، ويكون امام الحرمين بالتالى متفقا مع ما ذهب اليه الشهرستاني من أن الأجزاء بالقوة ومتناهية .

فاذا انتقلنا الآن مع امام الحرمين الى الكلام عن الصفة الثالثة التى يثبتها للجواهر وهى « أنه متجانس مع غيره من الجواهر » نجده يقول مع أهل الحق : ان الجواهر كلها متجانسة . والتجانس لديه هو التماثل ، ويشرح الامام رأيه فى التماثل

فيقول : انه يجوز أن يستقل أحد المثليين بحكم عن مماثله . وأن يشارك أحد المتباينين في حكم ما يخالفه ، على شرط ألا يكون الافراد بحكم في أحد المثليين والاشتراك في حكم أحد المتباينين في صفات النفس ، وانما يكون ذلك في صفات المعنى ^(١) ، ويقصد الجويني من القول بصفة النفس — كما سبق أن بينا ذلك — « كل صفة اثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس غير معللة بعلة قائمة بالموصوف » وبصفة المعنى « الصفة التي تثبت للموصوف لمعنى قائم به » .

وهكذا يرى الجويني أن الجواهر متماثلة ؛ لأنها متجانسة في صفات الأنفس ، اذ لا يستقل جوهر عن جوهر بتحيز وقبول العرض ، وهما الصفتان النفسيتان اللتان أثبتهما الجويني للجواهر ويقول البعض ممن يرون أن الجواهر غير متجانسة ان الذين اعترفوا بتجانس الجواهر كالأشاعرة ، وأكثر المعتزلة لا محيص لهم من أن يدخلوا الأعراض في حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذ جوهرًا مع جملة من الأعراض .

وما يقوله هؤلاء حق من حيث ضرورة وجود الأعراض مع الجواهر في الأجسام لتفسير التغير الملحوظ . غير أنه يجب أن يلاحظ هنا أن الأشاعرة وغيرهم من المتكلمين لا يرمون من وراء بحوثهم الى تفسير حقيقة الموجودات ، وانما الذي يرمون اليه

(١) الجويني — الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد
صفحة ٣٦ .

هو اثبات حدوث العالم ؛ لأنه الدليل على وجود الله سبحانه وتعالى .

ويمضي الجويني في الكلام عن صفات الجوهر فيقول انه « ليس له شكل » . وهو ينقد قول الذين يناقضون أنفسهم فيذكرون مرة أنه مجرد من الشكل ، ومرة أخرى يشبهونه بذى شكل ؛ كأن يكون مربعا أو مستديرا أو يكون جزءا من شكل ، الى غير ذلك ، وقد رد الجويني عليهم بأن قال : انه « اذا ثبت أن الجوهر لا شكل له ، فلا معنى لتشبيهه بذى شكل فان ما يشبه شكلا شكلا ؛ اذ حقيقة المشبهين تقتضى ذلك » . ويقول الجويني : انه ربما يصعب ذلك على الجهلة الذين يتصورون الجوهر في ذاته ، والحقيقة أنه لا يمكن تصور غير الأجسام . ويقصد الجويني بالتصور هنا مثل الشيء في صورة معينة ، وقد وضع الجويني فكرته هذه حين قال « ... انما صعب هذا السؤال على الجهلة من حيث حاولوا تصوير الجوهر الفرد في ضمائرهم ، ورتبوا على تصويره تصوير الاتصال به » ، وليس يتصور في هواجن النفوس وفكر القلوب الا الأجسام وكيف يطمع في تصوير فرع ليس يتصور أصله » .

وهذا قول صريح للجويني في أن الجوهر الفرد لا يمكن حتى تصويره تصورا ذهنيا في شكل معين ، مما يجعلنا نتبين في وضوح ما لبس علينا عند حديث الجويني عن الجوهر الفرد من حيث أن له وجودا عينيا أو لا ؟ .

فالجوهر الفرد اذن — بعد حديث الجويني عن هذه الصفة —

لا يمكن أن يقال ان له في ذاته وجودا يمكن أن يتحقق في الواقع الخارجي .

ومن صفات الجوهر أيضا لدى امام الحرمين أنه « باق غير متجدد » . والجويني حين يقول ذلك انما يعنى به اثبات أن الحى لو مات فهو هو لا يتغير شخصه ، والأمر كذلك بالنسبة لكل شىء ، فإذا وجد الجوهر يظل وجوده باقيا لا ينتفى بانتفاء الأعراض التى تتبدل عليه ، وانما ينتفى بانتفاء جميع الأعراض ان حدث وانتفت جميع الأعراض عن الجوهر .

وهنا ننبه الى أن ما يعنيه الامام بالبقاء ليس بقاء وجوديا ، فقد سبق أن تفينا عن الجوهر أى وجود عينى ، وانما هو بقاء ذهنى — ان صح هذا التعبير — ويعنى به الامام الثبات فى مقابل التغير المستمر الذى وصف به العرض ، بمعنى أنه — وهو الذى يحاول أن يثبت حدوث الأجسام أو حدوث العالم — قد فرض فى أحد شقى الوجود العينى التغير والتبدل ، ويريد أن يفرض فى الشق الآخر الثبات وعدم التغير أو البقاء — كما يقول — كل هذا لينتهى الى نتيجة ستبين فيما بعد ، ونعنى بها اثبات الحدوث للأجسام .

ولمسألة بقاء الجوهر أهمية كبرى بين المتكلمين ، فقد كثرت فيها ردود الأشاعرة على المعتزلة . كما نجد لها ذكرا فى مباحثات ابن سينا مع تلميذه بهمنيار وأشار اليها ابن ميمون فى « دلالة الحائرين » ، وتناولها نصير الدين الطوسى ، وجلال الدين الدوانى بالبحث .

ثم ان الجواهر لدى امام الحرمين لا تتداخل ، وانما يجوز تجاوزها ، ويرى الامام أنه اذا أمكن حدوث التداخل جاز أن تتراكم جميع الجواهر في حيز ضيق كحيز الخردلة ، كما يجوز أن يخرج العالم من حجم الخردلة اذا ما انفصلت . واذا جاز تداخل الجواهر واتصالها كان معنى ذلك انعدام فعل الخلق الصادر عن الخالق ؛ ولذا قال الجوينى بعدم تداخل الجواهر حرصا على اثبات قدرة الله على الخلق . ثم ان اثبات تداخل الجواهر يترتب عليه تداخل الأعراض .. فقد يكون هناك جوهر أبيض وآخر أسود ، فان تداخل الجوهران فكيف يكون اللون عند تداخلهما ؟ يقول الجوينى : « انه لو كانت الجملة على الصفتين فهذا من جحد الضرورة » ورفض الامام لذلك راجع الى أحكام الأعراض التى سنبينها فى موضعها من البحث : اذ لا يعقل العرض الا بجوهر واحد فكيف يكون بجوهرين ؟ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فالأعراض تتعارض لو كانت فى جوهر واحد وخصوصا أن السواد والبياض متضادان ولذا تعذر أن يكون الجوهران المتداخلا متصفين بصفتين معا . ويتساءل الامام فيقول : لو تداخل جوهران فأيهما الداخلى وأيهما المدخول فيه ؟ أم أن كليهما داخل ومدخول فيه ؟ وأين حيز كل منهما ؟ فانهما حيزان . ومن ثم يرفض الجوينى القول بتداخل الجواهر . هذه هى الصفات التى يصف بها الجوينى « الجوهر » وقد تبينا أن الامام يضيف على الجوهر أو يريد أن يكون للجوهر وجود فى العقل غير متحقق فى الواقع الخارجى ؛ بل يرى أنه

لا يصح أن يتصوره المرء في صورة معينة لأنه لا يصح عنده أن يتصور في الذهن إلا الأجسام ، فإذا كان الأمر كذلك — وهو أن الجوهر له وجود في العقل ولكن لا يتعين في شكل — فيكون الجوهر اذن عبارة عن فكرة هي التحيز .

ثم ان الامام يسرع فيضع للجوهر صفة نفسية أخرى — كما تبيننا ذلك — وهي قبوله للعرض فيخرج بالجوهر من عالم الفكر الى عالم الوجود العيني ، حينما يقرر له صفة « قبوله للعرض » من الصفات النفسية ، ولا غرابة في أن يكون الجوهر عند الامام مترددا بين أن يكون له وجود في الفكر ووجود في الأعيان اذا ما تذكرنا أن الامام قد أراد منذ البداية — بقسمة « الموجود العيني » الى جوهر وعرض — اقامة مذهب معين لاثبات الحدوث ولم يكن يعنيه كيفية تصوير الواقع كما هو موجود ، فكل ما هنالك أن الامام يرمى من وراء تعريف الجوهر ، والعرض — الذي سنتحدث عنه بعد قليل — الى تعيين الفروض الأولى التي يطلب من الباحث أن يتبينها معه لكي يصل في النهاية الى اثبات الحدوث دون أن يكون بين فروضه أي تعارض مع التعريفات أو المصطلحات الأولى .

٥٧ — هذا فيما يتعلق بالجوهر وصفاته ، فاذا انتقلنا مع امام الحرمين من الجوهر الى « العرض » نجد أنه عرف العرض لغويا ، فقال انه هو « ما يعرض ولا يدوم مكثه » وقد أيد هذا المعنى بقوله تعالى : « تريدون عرض الدنيا »^(١) فالآية الكريمة

(١) سورة الأنفال ٨ من الآية ٦٧ .

تشير الى أن عرض الدنيا متاع زائل لا يدوم لأحد . وبقوله تعالى
منبئاً عن « قوم عاد » وقد أظلمهم العذاب : « قالوا : هذا عارض
ممطرنا » (١) والمقصود بالعارض هنا سحابة لا تلبث أن تنقشع
عنهم بزعمهم .

أما في الاصطلاح فقد أورد الجويني تعريف السابقين عليه
للعرض فقال : ان بعض الأصوليين قد عرف العرض بأنه هو
« ما لا يبقى وجوده » وهذا التعريف يتفق مع المعنى اللغوي الذي
أيده القرآن كما يتفق ومقصود الأشعري بلفظ « عرض » وهو أنه
لا يبقى أكثر من زمنين ؛ وأن البعض الآخر قد عرفه بأنه هو
« الذي يقوم بغيره وهو التعريف الذي ذاع بين الفلاسفة » . ويرى
الجويني أن هذا التعريف اذا صيغ بأسلوب آخر كان أوضح
كأن يقال : « العرض ما يقوم بالجوهر » وذكر تعريفا ثالثا وهو
أن العرض « هو الحادث الذي لا حيز له ، ويوجد بحيز ذات
متحيزة » ويعلق الامام على هذا التعريف بأنه وان كان لا يخرج
عن التعاريف الأخرى في مضمونه إلا أنه يوضح بالضبط الفرق
بين الجوهر والعرض . ويلاحظ أن الايجي في « المواقف » قد
فضل تعريف امام الحرمين على غيره من التعريفات التي ذكرها
وقال أنه هو « المختار » لأنه « خرج منه الاعدام والسلوب »
ويعنى بهذا أن تعريف العرض بأنه « ما كان صفة لغيره » منقوض
بالصفات السلبية . فانها صفة لغيرها ، وليست أعراضا لأن العرض
من أقسام الوجود ومنقوض أيضا بصفاته تعالى ، اذ قيل بالتغاير
(١) سورة الأحقاف ٤٦ من الآية ٢٤ .

بين الذات والصفات . ويلاحظ أن الايجي يتفق مع الجويني في أن المعتزلة يقولون بأن العرض ثابت في العدم .

وما ان ينتهي الجويني من تعريف العرض تعريفا يميزه عن الجوهر حتى يشرع في عرض الطرق التي سلكها لاثبات وجود هذا العرض . وهذه الطرق ثلاث : منها ما يعتمد على النظر ، ومنها ما يعتمد على الادراك الحسي ، ومنها ما يعتمد على الادراك النفسي .

يثبت امام الحرمين العرض بالنظر بأن يقول : انه لو اختص الجوهر بجهة معينة من الجهات فيمكن للانسان أن يرى أن اختصاص الجوهر بتلك الجهة لا يطول أمدها وانما يجوز عقلا إمكان انتقاله الى حيز آخر .

وما ان يثبت الجويني جواز اختصاص الجوهر المعقول بالجهات حتى يحث الباحث على التفكير فيما يدعو الى حدوث ذلك ويوجهه أو يقتضيه وهو ما سماه : المقتضى أو الموجب . ويتعرض بعد ذلك للمقصود بالمقتضى هل هو نفس الجوهر أو معنى زائد عليه ؟ .

ويتناول الفرض الأول وهو أن المقتضى نفس الجوهر ، ويناقشه ويثبت خطأه فيقول : « لو ثبت أن المقتضى هو نفس الجوهر لكان بذلك صفة نفس » وصفة النفس — لدى الجويني — تلازم النفس ما بقيت كما سبق أن تبينا ذلك ، ومعنى هذا أن المقتضى الذي فرض أنه نفس الجوهر يكتسب صفة البقاء ، ويبقى ما بقي الجوهر ، وهذا مخالف لما تبينه الجويني

منذ البداية ، وهو أن الجوهر يجوز أن يوجد وينتقل من جهة الى جهة عقلا .

ثم ان القول بأن الموجب هو نفس الجوهر لا يستقيم كذلك مع حقيقة الجوهر ؛ لأن الموجب يحدث تغيرا ملحوظا لا يمكث ولا يبقى ويختلف من جوهر الى آخر بينما الجوهر في حقيقته كما اثبتته الجوينى متجانس مع غيره من الجواهر ، فلا يمكن والأمر كذلك أن يكون هو الموجب للتغير الملحوظ لأن الموجب الذى يوجب ما يختلف من جوهر الى آخر يجب ألا يكون متجانسا ، وهذا ينتهى بنا الى أن المقتضى أو الموجب الذى فرضه كسبب للتغير الملحوظ مغاير لذات الجوهر . وأنه معنى زائد عليه .

ويثبت الجوينى العرض بالادراك الحسى بأن يقول : ان من أهم ما يجب أن يلم به المرء العلم بوجود أعراض تثبت بالادراك الحسى ، ويشير الى ذلك فى قوله : « ان من أهم ما تتعلق الاخاطة به أن يعلم أن ضروبا من الأعراض تثبت ذواتها اضطرارا ، ومحاولة الأدلة على اثباتها حيد عن التحقيق » ثم يسوق أمثلة فيقول « الألوان المعتورة على الذات تدرك حسا وتعلم اضطرارا ، وكذلك من أحس من نفسه لذة ثم أحس بعقبها ألما » .

ويؤكد أن من ينكر هذه المعانى يخرج عن مقتضى العقل ، فهو يرى أن كل تلك الأعراض مغايرة للجواهر ومدركة بالضرورة، ولكن يثبت مغايرتها للجواهر بين أنه عند احساس المرء بلذة فليس من المعقول أن يشعر معها بألم فى نفس الوقت ، وهنا يدخل الامام فى اثبات العرض بالادراك الحسى فيقول بأن هذا الشعور

باللذة التي يليها الألم شعور يحدث بطريقة مباشرة ويتبين فيه الباحث تعاقب الألم واللذة ، فلو كان الألم واللذة هما عين الذات لما تبين المرء تعاقبهما فالعرض اذن مغاير للجوهر ، وهكذا يثبت الجوينى — بالاعتماد على الادراك النفسى — وجود العرض . هذا فيما يتعلق باثبات العرض .

وإذا كان الامام قد عرف لنا الجوهر ، ثم عرف العرض وحاول وهو يعرف الأخير أن يثبت وجوده ، فانه كان بذلك يدخل بنا في أصوله الأربعة كما يسميها مع أهل الحق وهى الأصول التي يثبت بها حدوث العالم .

فامام الحرمين الذى أثبت وجود الجوهر ثم أثبت العرض قد حاول بذلك تبين الجواز أو التغاير في أحد هذين الموجودين وهو العرض ، ونراه يحدثنا بعد ذلك عن هذا العرض ويقول ان ثبوته أى « ثبوت العرض » يعتبر الأصل الأول في اثبات الحدوث .

ويسمى الجوينى بعض الأعراض « اكوانا » والمتكلمون يختلفون عند تقسيمهم للأعراض والامام يرى أن كلمة « كون » في ذاتها تتضمن معنى الحدوث ولكن لا يقصد بها هنا هذا المعنى ، بل يقصد بالكون أنه ضرب من ضروب الأعراض التي لا يمكن أن تتصور الجوهر بدونها حيث قال « فالكون هو ما أوجب تخصص الجوهر بمكان أو تقدير مكان » .

والأعراض التي يسميها الجوينى أكوانا هى : الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق ، والمماسة ، فهذه الأعراض تخصص الجوهر بمكان أو تقدير مكان حسب تعبير الامام ،

ويقول : ان هذه الأعراض سميت بالأكوان لأنها تخصص الجوهر في مكان ما ، واستعمال هذا اللفظ بهذا المعنى من اختصاص اللغة نفسها فيذكر الجويني أن العرب قد درجوا على القول بأن « كان زيد في الدار وهو كائن في الدار » ويعنون بذلك اختصاصه بالدار ، وإذا قالوا : زيد كان عنده ، فأنهم يعنون اختصاصه بناحيته ، بمعنى أنه عند فلان ، فإذا تفوا كون زيد في الدار فأنهم يقصدون بذلك تقي كونه في الدار ، وليس تقي ذاته ؛ فمن المستحيل تقي ذاته مع وجوده وبذلك يتضح أن استعمال لفظ كون بمعنى كان بمكان ما من استعمالات العرب لهذه الكلمة ، ويكون استعمال امام الحرمين للفظ كون للتغيير عن هذه المجموعة من الأعراض التي أشرنا إليها آلفا ليس جديدا ، وإنما هو أحد مدلولات اللفظ لغويا .

وللعرض عند امام الحرمين أحكام وهو يتفق في كثير منها مع غيره من المتكلمين فالأعراض لا تتحيز ، ومن طبيعتها أنها تعترى الجواهر ، ولا تبقى أكثر من وقت واحد ، فهي دائما متغيرة متقلبة ، ثم ان العرض لا يكون أبدا في جوهرين ، والأعراض المتضادة لا تجتمع في حيز واحد أي في جوهر واحد . ومن صفات الأعراض أنها تشغل أوقاتا يقول الامام بصدد ذلك : « انه اذا استقر جوهر على جوهر ، ثم زال عنه ، وتحرك في جهة من الجهات ، وتتابعت الحركات ، وانتفت عنه الفترات فلا يتصور أن يقطع جزءا من الجوهر الا في وقت ؛ اذ لا يتصور أن يقطع مسافة في حركاته الا بأن يماس بكل حركة جزءا في جهة

حركته أو يحاذيه ان لم يمانسه ، ثم لا تقع ممانسه الا في وقت .
ويستحيل وقوع حركتين في وقت واحد ؛ اذ لو جاز تقدير
انتقال الجوهر عن مكانه الى المكان الثالث في وقت واحد
لجاز أن يخرج الجوهر من أقصى المغرب الى أقصى المشرق في
وقت واحد .

هذا فيما يتعلق بثبوت العرض وما يسميه الامام « أكوانا »
وما حدّده من صفات الأعراض .

فاذا كان « ثبوت العرض » — كما تبينا من أقوال الامام —
يعتبر الأصل الأول في اثبات الحدوث ، فما هي الأصول الأخرى
التي أثبتها الامام مع أهل الحق في ذلك ؟

٥٨ — يقول الامام ان الأصل الثاني في مذهبه في اثبات
الحدوث على (طريقة أهل الحق) هو اثبات « حدث الأعراض »
يليه « استحالة تعري الجواهر عن الأعراض » ويليهما أصل
رابع هو « استحالة حوادث لا أول لها » .

وستحدث عن كل هذه الأصول الثلاثة الآن بالتفصيل .
يرى الامام أن اثبات حدوث الأعراض يعتمد على أصول
ثلاثة :

الأول : القول في استحالة عدم القديم .

والثاني : اثبات استحالة قيام العرض بنفسه .

والثالث : اثبات استحالة قيام العرض بالعرض .

ان امام الحرمين يثبت في صراحة حدوث الأعراض ، ويعطينا
في ذلك مثلا يوضح به ما يعنيه فيقول : انه اذا أمكن تصور

وجود جوهر ساكن ثم تصور تحركه ، كانت هذه الحركة دليلا على أنها طارئة ، وحيث أنها طارئة فهي حادثة ، وان حالة السكون التي كان عليها الجوهر قبل حركته قد اقتضت ، وانتفاؤها دليل على أن السكون حادث . فلو كان السكون قديما لما أمكن القول بزواله .

وقبل أن يدعم امام الحرمين قوله هذا في اثبات حدوث الأعراض بالأصول الثلاثة التي يرى ضرورة اقامتها لاثبات هذا الحدوث ، يرد على من ينكر حدوث الأعراض ، ويثبت أن الحركة والسكون اللذين تحدث عنهما في مثاله هذا ، يمكن أن يقال عنهما انهما كانا كامنين في الجوهر وليس طارئين عليه ، فيقول لهم : اننا اذا سلمنا بذلك كان معناه امكان اجتماع الحركة والسكون في الجوهر ، وهذا أمر مستحيل ؛ لأن الحركة والسكون ضدان ، ثم اذا قلنا القول بكمون السكون والحركة فهذا يعنى تتابعهما في ظهورهما على التوالي ، والتتابع من صفات الأعراض . وهذا يسوقنا الى أن الظهور والكمون عرضان بحيث يثبت للحركة عرضان هما الحركة والظهور ، وهذا مخالف لأحكام الأعراض على نحو ما بينها الامام ، وبهذا يبطل القول بالكمون ، ويثبت الامام أن الحركة حادثة بعد أن لم تكن .

وأما الاصول الثلاثة التي يبنى عليها اثبات حدوث الأعراض ، فيرى الجويني في اثبات استحالة عدم القديم أن القديم لا يخضع لعامل الفناء ، لأنه « يستحيل عدمه » ودليله على ذلك أن وصف الوجود بأنه قديم يستحيل معه القول بأنه قد كان عندما في وقت

من الأوقات ، وهذه الحقيقة يدركها العقل دون عناء ، وحتى إذا أمكن القول بجواز ذلك فهذا ينتهي بنا الى القول بجواز القديم ، وإذا سلمنا هنا بالجواز استلزم ذلك أن يكون هناك مقتضى ، والقول بالمقتضى بالنسبة للعدم قول لا يقبل عقلاً ، فالعدم نفي محض (١) .

ثم انه يستحيل القول بأن العدم ضد للقدم ؛ إذ أنه لو حدث وانتفى القدم فالقديم في قدمه أحق بمنع حدوث العدم له ، من العدم الذي ينفي القدم (٢) ، كما أنه لا يجوز انتفاء القديم لانتفاء شرط من شروط قدمه ؛ لأنه إذا سلمنا بذلك كان معناه انتفاء شرط من شروط وجوده ، وافتقاره الى مقتضى في عدمه وقد أثبتنا — فيما سبق — استحالة وجود فاعل للعدم لأنه نفي محض . وهذا ينتهي بنا الى القول باستحالة عدم القديم . أما فيما يتعلق بالأصل الثاني من أصول اثبات حدوث الأعراض وهو استحالة قيام العرض بنفسه فالإمام يقول في ذلك: ان العرض محتاج الى محل — فهو لا يقوم بنفسه ، وانما يقوم في غيره ، ويكون سبباً فيما يطرأ على هذا الغير الذي هو الجوهر من تغيرات — وهذا يعنى أن الحركة التي تطرأ على الجوهر لا يصح أن يقال عنها انها تنتقل من جوهر الى جوهر ، وانما هي الانتقال بنفسه ، فهي التي تنقل الجوهر ؛ إذ أننا لو قلنا بانتقالها كان معنى ذلك أن الأعراض التي تنقل الجواهر

(١) الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص ٢١ .

(٢) الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص ٢٢ .

وتنتقل من جوهر الى آخر تحتاج في تنقلها الى عرض آخر هو
التنقل بالنسبة لها ، ولذا أوجب الجوينى ضرورة اعتبار أن
الأعراض لا تنتقل بنفسها من جوهر الى جوهر ؛ لأن هذا يقلب
جنسها من ناقلة الى منقولة أى من معنى زائل الى محل ،
والأعراض ليست بمحل ؛ لأنها لا تقوم بنفسها ؛ ولذا أثبت
الجوينى أن من صفات الأعراض أنها لا تبقى أكثر من وقت
واحد كما تبيننا ذلك .

أما الأصل الثالث ^(١) من أصول اثبات حدوث الأعراض
وهو اثبات استحالة قيام عرض بعرض فقد سبق أن تحدثنا
عنه ، وبيننا أن الجوينى قال بأنه لو قام عرض بعرض لا يقلب
جنسه وأصبح جوهرًا ؛ إذ أن قبول الجوهر للعرض صفة من
الصفات النفسية للجوهر ، فلا يصح أن يتصف بها العرض ؛
فإذا ثبت استحالة عدم القديم ، واستحالة انتقال العرض من
جوهر الى جوهر ، وقيام عرض بعرض ، ثبت لدينا أن ما يعدم
ليس بقديم ، فهو حادث ، وهو ما نسميه العرض ، وأن استحالة
انتقاله معناها أنه لا يدوم بقاءه ، وإنما هو متجدد من حيث كان
كل عرض يعرض فى جوهر حادثا .

وينتهى الجوينى بذلك الى اثبات حدوث الأعراض ، وهو
الأصل الثانى من أصول اثبات الحدوث .

٥٩ — فإذا انتقلنا الآن مع امام الحرمين وأهل الحق الى

(١) الجوينى — الإرشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد

الأصل الثالث من أصول اثبات الحدوث وهو اثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض نراه يقول : ان الجوهر لا يصح أن تتصوره بغير العرض ، فقد سبق أن اوصفه بأنه قابل للعرض ، وأن صفة قبوله للعرض من الصفات النفسية للجوهر ، كما تبيننا أن الجوهر فعلا لا يمكن أن يتصور بدون العرض لأنه غير ذى شكل ، فتصوره في صورة متعينة المعالم — كما سبق أن بين الامام ذلك عند حديثه عن صفات الجوهر — متعذر فالامام يثبت الجوهر قابلا للعرض لا يتعري عنه أبدا ، بمعنى أن الأعراض تتوالى عليه هي وأضدادها وأن هذه الأعراض لا تبقى أكثر من وقت واحد كما يقول ، وأنه اذا كان هناك عرض ليس له ضد كالبقاء مثلا ، فلا يصح أن يتعري الجوهر عنه أبدا ، وقد تبيننا فعلا أن من صفات الجوهر التي ذكرها الامام البقاء وعدم التجدد .

٦٠ — وأخيرا يعرض الجويني للأصل الرابع (١) من أصول اثبات حدوث العالم ، وهو استحالة وجود حوادث لا أول لها ، فيقول بأن من يعتقد بأن هناك حوادث لا نهاية لها — بمعنى أن هناك خلقا مستمرا فيما لا يزال منذ القدم وأن هناك دورات للفلك تسبق الدور الذي نحن فيه — لا بد أنه يرى أن هناك انقضاء لكل دورة ، وهذا يعتبر نهاية لها . فلا يوجد اذن حوادث لا نهاية لها ، بل ان للموجودات مفتحا وأولا ينفي عنها اللانهاية.

(١) الجويني — الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد
صفحة ٢٣ .

٦١ — وهنا ، وبعد أن يعرض الجوينى أصوله الأربعة هذه فى الحدوث وهى : اثبات العرض ، ثم اثبات حدوث العرض ، ثم اثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض ، ثم اثبات حوادث لها أول — : كل ذلك ينتهى به الى أن هذا الموجود الذى قسمه سابقا الى جوهر وعرض فأصبح لديه شقان لهذا الموجود : أحدهما الجوهر والآخر العرض ، وبعد أن فرض فى الأول وهو الجوهر البقاء ، وعدم التغير ، وتبين فى الثانى التغير والتبدل والجواز — مترابط القسمين — الجوهر والعرض — لأنه يقول باستحالة تعرى كل منهما عن الآخر ، وهذا ينتهى به الى أن ما لا يسبق الحادث حادث ، بمعنى أن الجوهر الذى يرتبط بالعرض الحادث ارتباطا لازما ، لا يسمح لنا بتصور وجوده سابقا على العرض هو أيضا حادث .

فإذا كان الجوهر والعرض حادثين ، وهما شقا الموجود العينى ، أصبح هذا الموجود العينى حادثا ، وهو الموجود الذى عرفه الامام بأنه هو الشئ ، أو كل موجود سوى الله تعالى ، أو العالم .

وهكذا ثبت امام الحرمين حدوث العالم بقسمة الموجود الى جوهر وعرض ، وهى الطريقة التى سميناهم بمذهب امام الحرمين فى اثبات الحدوث على طريقة أهل الحق .

الفصل السادس

الجويني وإثبات الحدوث على طريقته الخاصة

٦٢ — فاذا انتقلنا مع امام الحرمين الى طريقته الثانية وهي ما سميناه ، « مذهب امام الحرمين في اثبات الحدوث على طريقته الخاصة » نجد أنه قد عرف أول ما عرف العالم فقال : « هو كل موجود سوى الله تعالى » (١) وهو تعريف يعبر عن كل موجود سوى الله تعالى في وجوده العيني .

ويدرك المرء لأول وهلة من هذا التعريف — كما سبق أن بينا ذلك — أن الموجودات لدى الامام هي : الله جل جلاله ، والعالم كما هو موجود ، دون قسمة الى جوهر وعرض . بل نرى الامام يقول أن هذا العالم « أجسام محدودة متناهية المنقطعات ، وأعراض قائمة بها كألوانها وهيئاتها في تركيباتها وسائر صفاتها » (٢) .

نرى من هذا التعريف للعالم أن الامام يسلك طريقا مخالفا للطريق الذي سلكه مع أهل الحق ، فهو يصور العالم كما يللمسه في الواقع المحسوس ، فيقول بأنه يضم موجودات أجسامها

(١) الجويني — العقيدة النظامية ص ١٣ .

(٢) نفس المرجع — ص ١٤ .

محدودة ، ذات أشكال وأحجام ظاهرة ، وحين يتكلم في هذا الموضوع عن الأعراض فانه لا يعنى بها ما اصطلح عليه أهل الحق من أنها ذلك الموجود الذى لا حيز له ولا تحيز الا بالجوهر ، بل يعنى الصفات المتغيرة فى الموجودات كاللون والهيئة وغير ذلك مما يدركه المرء فيما حوله من الأجسام .

وهذا التصور للعالم يوضح مضمونه فى الوجود العينى تبعاً للمعرفة الحاصلة عن طريق الحواس من رؤية وشم وذوق وسمع ولمس .

والتعرف على الأجسام عن طريق الحواس يتم بصفة ضرورية دون نظر ، كما سبق أن تبينا ذلك عند حديثنا عن المعرفة لدى امام الحرمين ، وما أن ينتهى الجوينى من تبين وجود الأجسام بالمعرفة الضرورية ، حتى يتجه الى تلمس معنى الجواز فيما تتميز به هذه الأجسام من صفات متغيرة ، سواء فى ذلك ما يدرك منها بحواسنا ، أو ما يخرج عن نطاق هذا الإدراك ، فالعقل الذى يتبين تلك الصفات السابقة الذكر ، ثم يتبين غيرها ثم غيرها ، لا بد أن يحكم بإمكان تشكلها فى غير الصورة التى هى عليها ، ومن هنا يرى الامام أن جميع الموجودات يسرى عليها حكم الجواز ، وهذا يتضح من قوله « ما سكن منها لم يحل العقل تحركه ، وما تحرك لم يحل سكونه ، وما صودف مرتفعاً الى منتهى سمك من الجو ، لم يبعد تقدير انخفاضه ، وما استدار على النطاق لم يبعد فرض تداوره نائياً عن مجراه »^(١) . فيتضح

(١) نفس المرجع ص ١١ .

بأدنى نظر استمرار مقتضى الجواز على جميعه . ويقول الامام
بأن اثبات الجواز على الأجسام يجعل القول بوجوبها مستحيلا ،
فهذه الموجودات التى تتغير ولا يمكن أن تثبت على حال ،
لا يصح أن يقضى العقل بأنها واجبة ، فهى اذا ليست بقديمة ،
والعالم بما فيه من موجودات « مجوز غير ممتنع تقديره على
خلاف ما هو عليه » فاذا لزم العالم حكم الجواز استحالة قدمه .

فاذا كان العالم جائزا — كما يقول الامام — فهو اذن مقتصر
الى فاعل أو صانع له ، فالتغير والتبدل فى العالم الخارجى لا يتم
من تلقاء نفسه ، بل لابد له من صانع أو مؤثر ، ومن هنا ينتهى
الامام الى القول بصانع لهذا العالم .

هذان هما المذهبان اللذان عرضهما امام الحرمين فى مصنفاته
لاثبات الحدوث ، والأول — كما قلنا — على طريقة أهل
الحق ، والثانى على طريقة الامام الخاصة « البعيدة عن قسمة
الموجود العينى الى جوهر وعرض ، والتى تتبين الجواز فى
الموجودات بالادراك الحسى .

والكلام فى اثبات حدوث العالم لا يقف عند حد اثبات
حدوث الموجودات وحسب ، وانما يتعداه الى الكلام عن الصانع
ووصلته بالعالم من حيث كيفية ايجاد وخلق هذا العالم ، ومن
هنا نرى امام الحرمين يتعرض لهذه المسائل سواء كان ذلك
فيما يتعلق باثبات الحدوث بالطريقة الأولى أو بالثانية .

يقول امام الحرمين : ان صانع العالم يريد مختار ، وانه كان

يعلم بوجود العالم منذ الأزل ، فعلمه أزلى ، مثله في ذلك كمثل غيره من الصفات الالهية .

يحدثنا امام الحرمين عن هذا الصانع القديم المريد المختار فيقول : انه لا بد أن يكون قديما ؛ لأنه لو كان حادثا لاقتضى أن يكون له مقتضى فيخرج بذلك عن وجوبه ، ويصبح حادثا ، وهذا مخالف لما هو عليه فعلا ، فقد تبينا أنه هو المقتضى الواجب الذى يوجد كل موجود عيني ممكن .

وأما أنه لا بد أن يكون هذا الصانع مريدا مختارا : فلأنه لو لم يكن كذلك لما استطاع أن يؤثر وجود العالم في هذا الموضع من الخلاء مثلا دون ذاك ، أو في هذا الوقت الذى حدده له دون وقت آخر حيث قال : « لأن الموجب الذى لا يؤثر يستحيل أن يقتضى شيئا دون مماثله » (١) .

ويفسر لنا الامام ذلك بمثال فيقول : « اذا كان هناك دواء له خاصية جذب الصفراء دون غيرها ، فان هذا الدواء لا يعقل أن يجذب بعضا من الصفراء دون البعض الآخر ، بمعنى أنه اذا جذب بعض الصفراء فلم يترك البعض دون البعض ؛ لأنه يفعل ذلك لا عن اختيار واردة بل عن طبيعة فيه جبل عليها » .

والأمر على عكس ذلك بالنسبة لما حدث للعالم ، إذ أن العالم قد وجد في حيز معين والأحياء كلها متشابهة ، فلم وجد العالم في حيزه هذا دون الآخر ؟ لو كان صانع هذا العالم

(١) الجوينى - العقيدة النظامية صفحة ١٢ .

على مثال الدواء الذي يجذب الصفراء أينما وجد دون اختيار
لكان حكمة حكم الدواء ، ولما اختص العالم بمكان دون مكان ،
وزمان دون زمان . وهكذا يبين لنا امام الحرمين أن تعين
العالم في مكان معين وزمان معين ينتهي بالباحت الى اثبات أن
صانع هذا العالم مريد مختار ، وهذا ما يرمى امام الحرمين الى
اثباته ، وهو أن صانع العالم قديم ، خلق العالم حسب مشيئته ،
في الوقت الذي أراده ، وعلى الوجه الذي ارتضاه .

وإذا كان الامام يرى أن العالم قد وجد في وقت معين ومكان
معين ، فانه يثبت أن هذا العالم كان في علم الله منذ الأزل ،
بمعنى أن الله سبحانه وتعالى كان يعلم أن العالم سيوجد ، وقد
سبق أن أشرنا في سياق حديثنا عن الشيء أن الجويني ومعه الأشاعرة
لا يرون أن هناك علاقة افتقار من العالم لله ، وان الله ينظر الى
هذا العالم نظرة رحمة واشفاق الى أن يوجد على نحو ما فعل
بعض أهل الطرق من الصوفية حينما أقاموا حدوث العالم على
اثبات هذه العلاقة ، فأهل الحق يشتون الخلق أو اليجاد من
العدم المحض ، وإذا كانوا يرون أن هذا العدم معلوما فإنهم
يقصدون بذلك فقط العلم به ، أي العلم بأن هناك شيئا سيوجد
من ارادة الله واختياره مما يجعل العالم قديما من حيث انه معلوم
بعلم الله ومتعلق به بعلاقة الافتقار وأهل الحق يشتون أنه متى
وجد هذا العالم ، فالخلق فيه مستمر بمعنى أن الله لا يترك
مخلوقاته ، وانما يرعاها دائما ويحفظها فيجري ما يجري عليها
من تبدلات وتغيرات ، ولا يتخلى عنها ، وأن لا أثر لقدرة

الانسان التى يسميها الجوينى بالقدرة الحادثة الا فى حدود ما اراده الله لها ، فان كان لفعل الانسان مقدور فلأن الله اراد أن يكون الأمر كذلك .

فاثبات مقدور لفعل الله سبحانه وتعالى أمر ضرورى لدى أهل الحق ، وقد سبق أن تبينا كيف أنهم عرفوا الشيء بأنه الموجود وبنوا على هذا التعريف ما رموا الى اثباته من أنه لا بد أن يكون لفعل الله مقدور حقيقى هو الشيء .

واذا كان الامام قد بين علاقة الخالق بالمخلوق كما هو موجود أى فى وجوده العينى ، فانه لم يفته أن يبين هذه العلاقة فيما يخص الموجودين الذين قسم اليهما الموجود العينى ، وأعنى بهما الجوهر والعرض .

تحدث الامام عن ذلك فاذا به وهو يثبت العرض ، يثبت أنه مخلوق حادث ، ولا ينسى عندما يتحدث عن الجوهر أن يصف لنا حال هذا الجوهر فى أول وجوده ، وهو الذى وصفه الامام بأنه يستحيل أن يتعزى عن العرض ، فيقول بأن الجوهر ساكن فى الوقت الأول من وجوده ، وعندما نقول الوقت الأول فعنى بهذا أن امام الحرمين قد وصف العرض بأنه لا يمكث أكثر من وقت واحد ، فهذا الوقت الأول بالنسبة للجوهر هو الوقت الواحد بالنسبة للعرض الذى أثبتته الجوينى للجوهر فى أول وجوده وهو السكون . ثم تتوالى عليه الأعراض سواء ما كان منها أكوانا أو أعراضا عادية وقد سبق أن بينا ما يعنيه امام الحرمين بالكون .

ويكون توالى الأعراض على الجواهر بقدرة الله التى تعمل
على أحداث التغيرات المستمرة فى العالم .

وبهذا ينتهى امام الحرمين من اثبات حدوث العالم بالطريقتين
اللتين عرضناهما فيما سبق ، واللتين ينتهيان الى اثبات وجود صانع
لهذا العالم قديم مختار يرعى العالم بعد أن يخلقه ، ولكن دون
أن يكون بينه وبين هذا العالم أية صلة قبل اليجاد .

فأهل الحق ومعهم امام الحرمين يثبتون الوجود من العدم
المحض ، وهم يتميزون فى ذلك عن غيرهم من المتكلمين والصوفية
والفلاسفة على نحو ما يظهر لنا ذلك من مقارنة مذهبهم بمذهب
كل من هذه الفئات الثلاث ، وقد سبق أن عرضنا لذلك فى
التمهيد لهذا القسم .

الفصل السابع الجهنمي بين الكلام والنصوف

٦٣ — انتهينا الآن من عرض مذهبي الامام في الحدوث ،
وتبيننا أن كلا منهما يختلف عن الآخر كل الاختلاف ، وأن هذا
الاختلاف جوهرى ، فبينما يقوم المذهب الأول على تقسيم
الموجود الى جوهر وعرض ، يعتمد الثانى على تمثيل الجواز
تمثلا مباشرا دون قسمة الى جوهر وعرض .

والذى يهمنا الآن أن نرى ما اذا كان امام الحرمين قد بقى
أثناء عرضه لآرائه فى كل مذهب متفقا وما فرضه من فروض أولى
سماها مع أهل الحق بالمصطلحات أو أنه قد خرج عن مقتضى تلك
الفروض .

أقام امام الحرمين أقواله فى الحدوث فى المذهب الأول على
تعريفات بينها كما سبق أن وضحناها :

فعرف العالم بأنه جواهر وأعراض .

وعرف الجوهر بأنه كل جرم .

وعرف العرض بأنه هو الموجود الذى لا يتحيز بنفسه .

وعرف الشئ فقال أنه هو الموجود ولا موجود سواه .

وقد تحدث عن الشيء والجوهر والعرض بإفاضة ، كما أثبتنا ذلك .

فهل كانت أقواله في كل هذه المصطلحات تتفق وتعريفاتها ؟
ان حديثه عن الشيء ينتهى كما أثبتنا ، الى اثبات قدرة الله
بمعنى أن الله يخلق الموجودات من العدم .

ثم يقسم الامام هذا الموجود العيني الى موجودين مجردين
هما الجوهر والعرض كما تبينا ذلك ، وكل ما يرمى اليه هو اثبات
الحدوث بتبين الجواز عقليا في الموجود العيني . ثم حصر كل
ما يمكن أن يحدث من تغير وتبدل في هذا الموجود العيني الذى
هو العرض ، وترك وراءه الموجود الآخر الذى هو الجوهر بعيدا
عن أن تناله كل معانى التغير والتبدل ، ولكنه وصفه بصفات
أخرى لا تعبر عن تغير أو تبدل ، وانما تشير الى نواح أخرى
مما أراد امام الحرمين أن يكون الجوهر عليها ، الا أنه ربط بين
هذا الموجود وراء العرض وبين العرض برباط لا يصح أن ينفصل ،
كل ذلك لكى يجعله حادثا كالعرض بحكم اتصاله به ، وبهذا
أثبت حدوث الموجود العيني المؤلف من الجوهر والعرض فهل
كان امام الحرمين ومعه أهل الحق فى حاجة الى هذا التعقيد ،
واقامة هذا النسق المركب لاثبات حدوث العالم لأنه مؤلف من
جواهر وأعراض ؟

قبل أن نجيب عن ذلك ، علينا أن نبحث فى اتساق الأقوال فى
كل من الجوهر والعرض . وصف امام الحرمين الجوهر بأنه هو
المتحيز المغاير للعرض ، وأنه يتناهى فى القسمة ، وأنه هو ذلك

الجزء الذى لا يتجزأ ، أو الجوهر الفرد ، وأنه لا شكل له ، وهو متجانس مع غيره من الجواهر باق لا يتداخل مع الجواهر الأخرى . فهل هذه الصفات تتفق وما يرمى اليه الامام من اثبات أن الجوهر حادث مثله فى ذلك كمثله العرض تماما ؟

ان القول بأنه المتحيز قد وضعه لنا بأنه يعتمد على معنى الامتداد ، خصوصا وأن الامام لم يعين للجوهر شكلا .

أما القول بأنه جزء لا يتجزأ فقد روى امام الحرمين من وراء وصف الجوهر بهذه الصفة الى اثبات تناهى الأجسام فى تجزئتها ، كل ذلك لكى يثبت قدرة الله ، فاذا ثبتت قدرة الله ثبت وجود الله سبحانه وتعالى ، اذ لو كانت الأجسام لا تتناهى فى تجزئتها ، لما أمكنه أن يشرع فى الخلق ، وينتهى من فعله وأجزاء الحوادث ما زالت غير متناهية . ومن هنا كان وصف الجوهر بأنه الجزء الذى لا يتجزأ أو الجوهر الفرد يعنى اثبات فعل الخلق .

ولهذا تتفق هذه الصفة للجوهر مع اثبات حدوث الأجسام . ومن الصفات التى تتفق وهذه الغاية القول بتجانس الجواهر ، فهذه الصفة معناها أن الجواهر كلها متماثلة بحيث يرجع التباين أو الاختلاف الملحوظ فى الأشياء الى ثبوت العرض . والعرض الذى لا يلبث أكثر من وقت واحد لا يثبت للجوهر الا بالارادة الالهية فى كل وقت ، أى أن الله يخلق الأعراض كما يخلق الجواهر . وهكذا يكون القول بتجانس الجواهر من الصفات التى تنتهى الى اثبات قدرة الله ، وبالتالي الى اثبات حدوث العالم بما فيه من جواهر وأعراض .

ثم القول بعدم تداخل الجواهر ينتهي أيضا الى اثبات قدرة الله على الخلق ، فقد سبق أن بينا أنه لو تداخلت الجواهر لأمكن تراكم جميع جواهر العالم في حيز واحد ، مما يسمح بعد ذلك بتصوير خروج العالم بأكمله من حجم خردلة على حد تعبير الامام ، والقول بذلك يتنافى مع اثبات قدرة الله ، وعلى هذا لم يقبل الامام القول بتداخل الجواهر . ووصف الجوهر بأنه باق لا يتعارض وحدثه ، فقد بينا أن الامام يعنى ببقائه التمييز بينه وبين العرض الذى هو متجدد متغير ، فالمقصود ببقاء الجوهر هو اثبات أن هناك وراء المتغير المتبدل شيئا ثابتا تحل فيه الأعراض ويبقى بالرغم من تجدد الأعراض وتغيرها وفنائها المتوالى .

كل هذا يجعلنا نثبت أنه ليس هناك تعارض بين صفات الجوهر ، وأنها كلها تتسق وتتفق لاعطائنا فكرة مفصلة عن ذلك الموجود المعقول الذى افترض الامام وجوده منذ البداية . فاذا انتقلنا الى العرض ، وجدنا أيضا أن صفاته لا تتعارض فيما بينها ، فكونه لا حيز له ، وأنه لا يبقى أكثر من وقت واحد ، ولا يكون في جوهرين معا ، كل ذلك يكسبه صفة التغير والتبدل التى تسمح للباحث بتبين الجواز في الموجودات العينية في العالم . ومن هنا يمكن القول بأن الأقوال في الجوهر والعرض لا تتعارض فيما بينها وتنتهى كلها في تماسك الى اثبات حدوث العالم .

ولكن الذى نأخذه على امام الحرمين هو وضعه للشيء

كمصطلح من المصطلحات التي يقيم عليها القول في اثبات الحدوث على طريقة أهل الحق ، فقد تبينا أن اثبات الموجود وحدوثه بقسمة الموجود الى جوهر وعرض لا يحتاج الى القول بالشئ ، فالمرء يتبين الجواز من صفات العرض ، وينتهي الى اثبات حدوث الموجود بشقيه بفضل ما وضعه الامام من صفات للجوهر كلها تتآلف وتتآزر لاثبات الحدوث ، فالقول بالشئ غريب عن هذا النسق ، نسق اثبات الحدوث بقسمة الموجود الى جوهر وعرض ، فالقول بالشئ في ذاته على النحو الذي بينه امام الحرمين ينتهي الى اثبات الحدوث ؛ لأنه يثبت قدرة الله ، واثبات قدرة الله تعنى أن هناك مقدورا له ؛ اذ لا قدرة بلا مقدور ، والمقدور لا يصح أن يكون قديما ، وانما هو حادث ، فالقول بالشئ — كما تبينا — ينتهي الى اثبات الحدوث ولا يحتاج الى أقوال أخرى لاثبات هذه النهاية ، فكأن الامام ومعه أهل الحق قد وضعوا أسلوبين أو طريقتين جنبا الى جنب الشئ الذي ينتهي الى اثبات الحدوث ، والجوهر والعرض اللذين ينتهيان أيضا الى اثبات الحدوث . فهل فات امام الحرمين أن القول بالشئ لا يصح أن يدخل في نسق يثبت فيه الحدوث ثم يثبت قسمة الموجود الى جوهر وعرض ؟

ان القول بالشئ — على العموم — لا يتعارض مع القول بالجوهر والعرض ، فتعريف الشئ بأنه الموجود اثبات له بأنه المقدور — كما قلنا — ومن ثم يصبح الحدوث صفة للشئ . وعلى هذا يمكن أن نقول بالعرض الزائد على الجوهر ، فالقول

بالجوهر والعرض من هذه الناحية لا يتعارض مع القول بالشيء، ولكن هذا لا يمحو ما لاحظناه من عدم اعتماد القول بالجوهر والعرض على القول بالشيء في النسق الذي أقامه الامام لاثبات الحدوث على طريقة أهل الحق .

وإذا أردنا أن نجد مبررا لجمع أهل الحق ومعهم امام الحرمين بين هذه التعريفات الثلاثة : الشيء ، والجوهر ، والعرض ، نقول انهم ربما أرادوا أن يكون لمذهبهم في الحدوث أساس من الوجود العيني فقالوا بالشيء قبل أن يقسموا الوجود الحادث قسمة عقلية الى جوهر وعرض .

وأغلب الظن أن قولهم بهذه المصطلحات الثلاثة في اثبات الوجود الحادث راجع الى وجود هذه المعاني بين العرب من قبل، فقد استعملها المعتزلة ، وكان لأهل الحق ردود عليهم فيها ، كما تبيننا ذلك عند الحديث عن المعتزلة في التمهيد لهذا القسم ، وربما كانت معالي الجوهر والعرض مألوفة عند العرب قبل ظهور المعتزلة ، لانتشار ثقافات وأديان متعددة بين العرب لا بعد ظهور الاسلام فحسب ، بل من قبل ظهور الاسلام ، على نحو ما يتبينه الباحث من دراسته لهذه الفترة . ويكون أهل الحق قد اضطربوا الى اثبات الحدوث بالاعتماد على هذه المعاني للرد على خصومهم الذين يستعملونها ، فأرادوا الرد عليهم بسلاحهم .

فاذا انتقلنا الآن الى مذهب امام الحرمين في اثبات الحدوث على طريقته الخاصة لنتبين مدى اتساق الأقوال فيه ، نجد أن الامام ينتقل في سهولة ويسر من تبين الجواز بالادراك الحسى الى

تبين مقتضى وجوده واجب ليحقق ما بالجائزات من تغير وتبدل ،
فيثبت وجود الصانع .

فهذه الطريقة كما نرى بسيطة سهلة ، لا تعقيد فيها ، وتنتهى
الى نفس النتيجة التى ينتهى اليها المرء باتباع الطريقة الأولى ،
غير أنه اذا كانت هذه الطريقة — وهى مذهب امام الحرمين فى
اثبات الحدوث على طريقته الخاصة — تتسم بالبساطة ، فانها
لا تخلو أيضا من المعانى الفلسفية التى تتوفر فى المذهب الآخر
فى اثبات الحدوث . وذلك أن هذا الاستدلال ، اذا فحصناه ،
وجدناه يجمع بين الطريقة المشهورة عند أهل الحق باثبات وجود
الله اعتمادا على معنى الحدوث ، وبين طريقة الفلاسفة فى اثباته
حيث يعتمدون على التمييز بين المعنيين الأولين اللذين هما :
الوجوب والامكان . ويكفينا مثلا لذلك ما ذكره الفارابى فى
كتابه « عيون المسائل » .

ان قسمة الموجودات الى جوهر وعرض تجعلنا نلمس منذ
البداية أن هذه القسمة عقلية لا يمكن تحقيقها فى الواقع الملموس ؛
اذ يستحيل تعرى الجواهر عن الأعراض فكأن الامام — بقسمته
الموجود الى جوهر وعرض — قد تبين عنصرين فى الموجودات ،
وهذان العنصران عقليان . ثم ان الحكم على الجوهر بأنه المتحيز
يجعل الامتداد حقيقة الموجودات ، ولكن ليس ذلك الامتداد
الحسى الذى ندركه بحواسنا والذى تعنيه الأعراض فى الواقع
الملموس ، وانما هو امتداد فى العقل ، مماثل للامتداد الذى
يقول به المشتغلون بالهندسة .

والدارس لأقوال الامام يتبين كيف يشير في مواضع عدة الى الهندسيين ، ويقول بأن الجزء الذى لا يتجزأ هو النقطة الهندسية ، ويذكر أمثلة مستقاة من الهندسة في نقاشه لأقوال الخصوم .

غير انه اذا كان الامتداد العقلى هو حقيقة الجوهر فانه لا يجب أن نزن أن حقيقة الوجود العيني هي الامتداد العقلى ، اذ أن هذا ينتهى الى الشك فى الوجود العيني والأعراض المرئية والامام كما نعلم لا يشك فى المعرفة الحسية أو النفسية ، ويرى أن الحواس والنفس من مصادر المعرفة ، فالامام لا ينكر ما يتلقاه من معرفة عن طريق الحس والنفس ، ويعترف — كما رأينا — بالوجود كما هو موجود فى الواقع الخارجى . غير أنه فى الوقت نفسه ينساق وراء ما تؤدي اليه القسمة الى جوهر وعرض ، ويتناسى الأصل الأول الذى وضعه لنفسه وهو القول بأن الشئ هو الموجود وجوداً عينياً ، ويأخذ فى بيان حقيقة الموجود العقلى الذى يتعد به عن الوجود العيني .

واذا بقينا مع الامام فى المجال الذهني تبيننا معه أن حقيقة الموجودات هي الجواهر الفردية المتجانسة التى لا تتجزأ ، وكل جزء منها لا شكل له ، وهو الحيز ، وأن هذه الجواهر لا تتداخل ، وهى باقية بقاء ذهنياً ، ومغايرة للأعراض ، ولكن الامام ينتقل بنا سريعاً الى مجال الوجود العيني ، فيثبت هذه الجواهر الفردية غير متعريّة عن الأعراض . فنرجع معه الى مجال الحس ، وتبين موجوداً عينياً مغايراً للوجود الذهني الذى تحدث عنه الامام

فى حديثه عن صفات الجواهر ؛ لأنه يمثل الوجود كما هو موجود
فى كتل متعينة متحددة ذات أشكال لها هيئات ، وتتوالى عليها
الأعراض .

وبصرف النظر عن انتقال امام الحرمين سريعاً من مجال الذهن
الى مجال العينيات ، فاننا نقول ان صفات الجواهر التى أثبتتها
يترتب عليها بعض النتائج فيما يخص تفسير الوجود العيني
للموجودات .

فالقول بالجزء الذى لا يتجزأ معناه أن حقيقة الموجودات
ذرات وأن تجانسها يثبت أن جميع هذه الموجودات متماثلة بحكم
تماثل جواهرها ، ومن ثم فإن كل ما هو مخلوق لا يتميز فى
حقيقة نفسه ، وإنما يقع التمايز فى الأعراض ، ويضرب الجوينى
مثالاً لذلك فيقول : ان الهواء لا يخالف النار الا فى الأعراض اذ
النار مثلاً من حيث حرارتها ولونها المخصوص تخالف الهواء .
أما ان يكون الهواء مختلفاً عن النار لاختلاف جوهريهما ، فذلك
مألاً يقول به الامام لأن الجوهرين متساويان فى صفتى نفسيهما
اذ كل واحد منهما يتصف بالتحيز وقبول العرض هذا من جهة ،
ومن جهة أخرى يجوز لنا تقدير قيام أوصاف النار وأعراضها
بالهواء . فيذكر الجوينى أنه ليس هناك ما يمنع من أن يتصف
الهواء بأخص خصائص النار ، وذلك حين يحى حتى يصير فى
مثل حرارة النار ، كما يذكر أنه « لا يبعد أن يبدع الله سبحانه
وتعالى فى الهواء لون النار اذ ما يقبل لونا يقبل كل لون ، وكذلك
لهيب النار واضطرامها مما لا يبعد تصوره فى الهواء » .

ويرى الامام ان ما قاله يصدد الهواء والنار يمكن اطلاقه بالنسبة لجميع الموجودات ، فاختلف الصخور عن الماء مثلاً راجع الى « مخالفة أعراض المتجسّسات لأعراض المائعات » . ومما يثبت ذلك أن ذوبان الحجر غير مستحيل ، وبهذا يصبح تحول الأجسام بعضها الى بعض ممكناً .

هذا ما يؤدي اليه القول بتجانس الجواهر .
أما القول بأن الجواهر لا تتداخل ، فمعناه أنها تبقى متجاورة ، فإذا عرفنا أن امام الحرمين يثبت أنه لا خلاء في هذا العالم ، وأن العالم لديه كله ملاء — ويتبين هذا من قوله : « ما من حيز الا ويجوز تقدير اشتغاله بجوهر » وقوله « ... ولا معنى لتلاقى الجوهرين واجتماعهما الا أنهما ثبتا سوياً في حيزين لا يقدر بينهما حيز لجوهر ثالث » تبين أن الذرة أو الجواهر متماسكة ان صح هذا التعبير ، أى أنه يتحقق بها الامتداد المتصل الذى أراد امام الحرمين أن يكون حقيقة الجوهر ، والذى لا يمكن أن ينكمش في مساحة أقل مما قدر أن يكون عليها ، وذلك بسبب عدم تداخل ذراته .

أما من حيث ما يتحقق في الجوهر من أعراض فالأعراض لدى الامام لا تبقى أكثر من وقت واحد ، ومعنى هذا أن الموجودات تتجدد في كل وقت .

ونستطيع أن نقول ان الامام قد قال بعملية خلق مستمر في الوجود ، اذ الجوهر — وهو العنصر الباقي من الموجود الحادث — يخلق في أول وجوده كما قال الامام ، ويكون ساكناً

في أول الأمر لمدة وقت واحد ، ثم تتبدل عليه الأكوان وتتغير ، وهذا التبدل وهذا التغير يحتاج الى قدرة الله لاتمامه ، ومن هنا كان القول بالخلق المستمر لفاعل مريد مختار ، فليس هناك فعل للطبيعة بمعنى أن الأشياء توجد نفسها بنفسها ، وانما هناك شيء قدره الله فتم حسب ارادته ، وهو ما زال يحدث ويتم بارادته .

يتبين المرء مما تقدم أن أقوال امام الحرمين في الحدوث على طريقة أهل الحق يمكن أن تكون مذهباً في تفسير الوجود أهم ما يتميز به أنه « ميتافيزيقى » .

فتفسير الموجودات الذي يستخلصه المرء من هذه الأقوال مستمد من التصور الذهني ، واذا كان امام الحرمين يلجأ الى الواقع الملموس فيثبت تجارب مستقاة من هذا الواقع ، فان هذه التجارب التي يكثر من ذكرها في بعض الأحيان ليس لها الا منزلة ثانوية من حيث ان حقيقة الوجود لديه قد أثبتها جوهرها غير متحقق في الوجود العيني بمفرده ، أي أنه موجود ذهني ، فاذا تركنا ما يمكن أن يستخلصه المرء في تفسير للوجود بالاعتماد على أقوال الامام في اثبات الحدوث على طريقة أهل الحق ، وانتقلنا الى مذهب الامام الآخر الذي لا يشير فيه الى أي وجود ذهني غير متحقق في الواقع المحسوس نجد أن الامام لا يدخل في تفسير الموجودات على نحو ما فعل في المذهب الآخر ، وانما يكتفي ببيان كيفية الخلق التي سبق أن بينها وشرحنا أمرها ، فيثبت أن الموجود الحادث لا يمكن أن يكون حادثاً الا بوجود صانع مختار يوجده .

ولكن الامام — الذى لا يشير فى هذا الموضوع الى تفسير الموجودات العينية — يعود فيشير اليها فى موضع آخر بعيد عن الكلام فى اثبات حدوث العالم — ونقول بعيد ؛ لأن الامام فى مذهبه فى المعرفة قد فرق تفرقة تامة — كما بينا — بين المنهج الذى يجب أن ينتهجه الباحث فى معالجة موضوعات الأصول ، التى منها القول فى اثبات حدوث العالم — وهى الموضوعات التى يشترك السمع والعقل جميعا فى ادراكها — وبين المنهج الذى يجب أن ينتهجه الباحث عندما يبحث فى حقيقة الموجودات ، هذا المنهج الذى أشرنا اليه فيما سبق فى فصل المعرفة ، وبيننا أنه الاستقراء ، ومعنى هذا أن التجربة هنا لها مكان الصدارة فى محاولة التعرف على حقيقة الموجودات ، فالامام لا يعتمد البتة على أى فروض ذهنية فى تفسير حقائق الموجودات ، وانما يترك التجربة — وللتجربة فقط — حق تبين هذه الحقيقة ، فنراه يعطى للباحث الذى يصطدم بصعوبة تفسير بعض الحقائق الواقعية أملا فى أن يصل الى التعرف على ما يصعب عليه اليوم ، فيما بعد ، حينما تنهيا الوسائل لذلك ؛ وتنهيا النفس أيضا لها .

فالامام يرى أن تفسير حقيقة الموجودات لا يختص فقط بالطبيعة وما يجرى فيها ، وانما لنفس الباحث وعقله دخل كبير فى التوصل الى هذه الحقائق .

فاذا أردنا أن نقرر ما يعنيه الامام بهذا القول انه يعنى أن هناك نوعا من الأخذ والرد بين نفس الباحث والطبيعة ، وهذه

نظرة قال بها المحدثون من العلماء في عصرنا الحاضر ، الذين يقيمون بحثهم على أساس من ملاحظة الواقع الخارجى والداخلى .
٦٤ — والآن بعد أن فرغنا من دراسة سيرة امام الحرمين ، وتعرفنا على بيئته الخاصة والعامة ، وتحدثنا عن أطوار حياته ، وعرضنا لتراثه الفكرى ، وتبيننا منهجه وتعرفنا على قيمة آرائه بدراسة احدى مشاكله الكلامية ، نقول بأن هذه الدراسة قد انتهت بنا الى ما يأتى :

أن الامام الذى كان صاحب فكر راجح ، وعقل سليم ، لم يأل جهدا فى خدمة الدين ، فقد تشبعت بروحه بحب العلوم الاسلامية منذ أن كان صغيرا بفضل ما لمس من اهتمام بهذه العلوم من قبل والده ومن كان يجالس ذلك الوالد من كبار أئمة عصره فى الفقه والكلام .

كان حبه لهذه العلوم صادقا قويا ، حتى انه دافع عن مسائل الدين بكل قواه فأبطل ما رأى فيه باطلا ، وقبل ما رأى فيه حقا ، فاستحق اكبار معاصريه .

غير أن بعض التراجم تحوى اشارات الى بعض مطاعن وجهت الى امام الحرمين . فقد ورد ما يفيد أن علم الامام كان هدف الطاعنين فيه ، فقد رماه البعض بأمور تقلل من شأنه اذا ما ثبتت عليه ، وتنتهى به الى الكفر والزندقة ، وأكثر المتحاملين على الامام هو الذهبى ، وهو الامام الحافظ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز التركمانى المعروف بالذهبى ، وهو شافعى (٦٧٣ هـ — ٧٤٨ هـ) له مصنفات عديدة من

أهمها كتاب « تاريخ الاسلام وطبقات المشاهير والأعلام » وكتاب « سير أعلام النبلاء » .

على أن هناك بعض جهلة من الحنابلة طعنوا في الامام أيضا ،
الا أن أقوالهم لم يتضمنها مصنف من المصنفات . وكل ما ورد
أنهم شاركوا في الطعن في امام الحرمين مع الذهبي ، قال ذلك
السبكي في طبقات الشافعية الكبرى (١) .

وقد رجعت الى كلام الذهبي في كتبه (٢) ، فوجدت أن
التهمة الأولى التي اتهم بها الامام كانت عدم درايته بالحديث ،
والفرية الثانية كانت قوله بأن الامام صرح بأن الله يعلم الكلليات
لا الجزئيات ، والمأخذ الثالث كان أن الامام لم يستطع الرد على
السائل على معنى الآية « الرحمن على العرش استوى » وتعثر
في تفسيره لها ، وأخيرا رمية بالرجوع عن الكلام في أخريات
أيامه (٣) .

أما التهمة الأولى وهي عدم درايته بالحديث ، فإن الخطأ في
حديث أو حديثين لا يستدعي الصاق هذه الوصمة بالامام ، ثم

(١) جزء ٣ صفحة ٢٦١ .

(٢) يلاحظ ان المجلد الأول من كتاب « تاريخ الاسلام وطبقات
المشاهير والأعلام » ينقص من المجموعة التي توجد بدار الكتب
بالقاهرة ، وهو الذي يحوى من قبيل الطبقة الحادية والخمسين
الى الطبقة الثالثة والخمسين ، أى الذى يحوى تاريخ الوفيات
فيما بين عامى ٤٣٧ هـ و ٥٠٠ هـ ، أى الطبقات التى ذكر فيها
امام الحرمين المتوفى عام ٤٧٨ هـ .

(٣) ينظر بالذات الذهبي في « سير أعلام النبلاء » جزء ١١

ق ٢ ل ٢٥٥ يمين .

كيف يجهل الحديث رجل كان جل اعتماده في مناقشة مسائل الخلاف على الاستشهاد بالحديث . ثم اذا كان امام الحرمين لم يدر الحديث فعلا ؛ فلم لم يثبت الذهبى ذلك بايراده مختلف الأمثلة التى دعت الى اثبات هذا الحكم على امام الحرمين ؟

أما مسألة أن الله يعلم الكلليات لا الجزئيات ، فإن الذهبى قد اتهم بها الامام لا عن اطلاع على مصنف من مصنفاته الكلامية التى تتضمن قوله فى علم الله ، وانما أغلب الظن أنه سمع خرافات من طلبة الحنابلة ، فاعتقدها ؛ أو كما قال السبكى : أن الذهبى نقل ذلك الطعن عن المازرى فى شرح « البرهان » وهو محمد بن على بن على بن عمر التميمى المازرى ، يكنى أبا عبد الله ، ويعرف بالامام . وأصله من مازر وهى مدينة فى جزيرة صقلية ولذا فهو ينسب اليها وتوفى عام ٥٣٦ هـ . شرح « البرهان » لأبى المعالى الجوينى وسماه « ايضاح المحصول من برهان الأصول » (١) . ويعقب السبكى على ذلك بأن الذهبى والمازرى لا يدریان صناعة الحديث (٢) .

فاذا رجعنا الى كتب امام الحرمين الكلامية لنستطلع رأيه فى علم الله ، نجد أنه يرى ان من المستحيل على الله سبحانه وتعالى « أن يريد ما لا يعلمه » (٣) . فاذا عرفنا أن الامام يوجب القول

-
- (١) يرجع الى « جلاء العينين فى محاكمة الأحمدين » تأليف نعمان خير الدين بن محمود الألوسى طبعة مصر صفحة ٩٧ - و « ابن خلكان » طبعة القاهرة - ج ٢ صفحة ٢٨٧ .
(٢) السبكى - طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ صفحة ٢٦١ .
(٣) الجوينى - العقيدة النظامية - صفحة ١٧ .

بصانع مختار يريد خلق العالم لأنه أراد ذلك ، وأن الصانع تعالى لم يزل مريدا في أزاله لما سيكون فيما لا يزال ، وكونه مريدا عين ارادته ، اذا كان هذا هو رأى الامام ، فلا يمكن أن يكون الله لا يزال مريدا ، ويكون علمه مقصورا على الكليات ، ولا يشمل الجزئيات ؛ اذ أن الجوينى يربط الارادة بالعلم ، والارادة لم تزل في الأزل لما سيكون فيما لا يزال ، فكون الارادة فيما سيكون فيما لا يزال مرتبطة بجزئيات الحوادث المخلوقة يستلزم أن العلم الذى هو مرتبط بالارادة مرتبط بالجزئيات ، وبهذا يكون طعن الذهبى قد صدر عن جهل بحقيقة مذهب امام الحرمين .

وأما حيرته التى أبداها حين سئل عن قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » وأجاب متخططا « كان الله والعرش » وحيرته كذلك عندما واجهه قوم بأن العارف لا يقول قط « يا رباه » الا واتجه الى جهة فوق ، فالحقيقة أن هذه التهمة لا تعدو أن تكون مدسوسة على الامام : فلا يعقل أن اماما كالجوينى من كبار الأئمة المناظرين يعجز عن الاجابة على مثل هذا السؤال ، ويجب السبكى على ذلك بأن أبسط الردود هى أن العارف الحقيقى تغيب عنه الجهات .

ومهما يكن من أمر الجوينى بصدد مسألة الفوقية ؛ فان ما دار بينه وبين مناظره لا يدعو الى الحيرة ، فلم يواجه الجوينى بدلائل عويصة تبث على التفكير والبحث حتى يحار فى أمر الرد عليها .

وهكذا نرى أن المطاعن التي وجهت الى امام الحرمين لا تستند الى حقائق علمية ، وأن الذهبي قد هاجم الجويني عن جهل بحقيقة أمره ، وأنه لما استدعى العجب أن تصدر مثل هذه المطاعن عن امام كالذهبي له مكاتبة بين شيوخ الشافعية حتى ان السبكي نفسه يلقبه بشيخنا .

٦٥ — غير أنه اذا كان امام الحرمين قد اشتهر كامام من أئمة الفقه والكلام وأطنبت التراجم في ذكر مناقبه وكانت له مصنفات في مختلف العلوم الاسلامية ، فقد قيل عنه أيضا أنه رجع عن الكلام في أخريات أيامه ، اذ ورد عنه في طبقات الشافعية الكبرى أنه قال :

« لا تشتغلوا بالكلام فلو عرفت أن الكلام يبلغ نبي ما بلغ ما اشتغلت به » (١) .

ويستنكر السبكي أن تكون هذه العبارة قد صدرت عن امام الحرمين ، ثم يقول : انه على فرض أن هذه العبارة قد صدرت عن امام الحرمين ، ثم يقول : انه على فرض أن هذه العبارة قد صدرت عن الامام فعلا ، ورجع الامام عن الكلام ، لأنه عرف أنه باطل « فليس ثم ما ينتقد » (٢) على حد قول السبكي .

ان السبكي يرى أنه يصح أن يكون الامام قد رجع عن الكلام ، لأنه لم يجد في هذا العلم الوسيلة الناجعة التي تنتهي بالمرء الى تثبيت ايماله .

(١) السبكي طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ صفحة ٢٦٠ .
(٢) السبكي — طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ صفحة ٢٦١ .

فكيف يتفق ذلك ما عرف عن الامام من أنه قد اشتغل بالكلام
وصنف فيه المصنفات الطوال ؟

لعل ظروف حياة امام الحرمين الخاصة والعامة ، ودراسة
مصنفاته الذهنية والخلقية تثير الطريق ، فتبين الدوافع التي أدت
بالامام الى الاشتغال بالكلام .

سبق أن بينا الأثر البعيد الذي تركته بيئة امام الحرمين
المنزلية في نفسه من حيث توجيهه الى العلوم الاسلامية كما
وضحنا ظروف العصر السياسية ، وما ترتب عليها من فوضى في
الأمور المذهبية كان من أثرها انتشار القلق والحيرة بين نفوس
الأفراد ، الأمر الذي جعل الامام يشعر بواجبه الملحق على عاتقه
فهو بنى قومه ، وهو الذي توفرت له أسباب من المعرفة والعلم
تتيح له فرصة العمل على شفاء النفوس من حيرتها . فاشتغل
الامام بالكلام منذ نعومة أظفاره في مدرسة أبيه وفي غير مدرسة
أبيه ثم ضم جهوده الى جهود الآخرين من شيوخ وأئمة الشافعية ،
وجلس على رأس المدرسة النظامية منذ أن رجع الى نيسابور بعد
أن انتقل الحكم الى يد السلجوقيين واستتب الأمر لأهل السنة .
يتبين لنا أن الامام اشتغل بالكلام بدافع رغبته الأكيدة في
إفادة الأهلين لأنه رأى فيه الوسيلة الناجعة الموصلة الى تهدئة
نفوس بنى قومه .

فإذا كان الأمر كذلك فربما يكون رجوع الامام عن الكلام
لامتناع هذا الدافع أى لأنه لم تعد هناك حاجة الى افادة الأهلين

لأن النفوس هدأت واستكنت فرجع الامام عن الكلام لعدم الاحتياج اليه .

وهذا يعنى أن الامام اتخذ من الكلام وسيلة لتهدئة نفوس الآخرين ، وأنه لم يجد فيه ما يشفى غليل نفسه . فإذا رجعنا الى رأى الامام فى الكلام نجد انه كان يرى ان الكلام وسيلة تهدى الباحث الى وجود إله منزّه عن صفات الافتقار دون أن تهديه الى حقيقة الذات الإلهية (١) ومعنى هذا أن الامام كان يرى فى علوم الكلام تقصا .

فأمر رجوع الامام اذن عن هذا العلم فى أخريات أيامه محتمل بعد أن رجعنا الى ظروف حياته ، وتبيننا الدوافع التى يصح أن تكون قد دفعت به الى الاشتغال بالكلام ، ثم العوامل المختلفة التى عملت عملها فى نفسه .

فإذا عرفنا زيادة على ذلك أن الامام قد صرح بأنه رجع الى أقوال السلف حيث قال :

« اشهدوا على انى رجعت عن كل مقالة يخالف فيها السلف وانى أموت على ما يموت عليه عجائز نيسابور » (٢) . وأن السبكي يرى أن المقصود بهذه العبارة أن الامام يرجع عن التأويل الى التفويض كان معنى ذلك أن امام الحرمين يرمى الى أن يكون ايمانه قويا ، ثابتا فى النفس ، وأن يكون الطريق الى التعرف على حقيقة ذاته العلية القلب دون العقل .

(١) الجوينى - العقيدة النظامية صفحة ١٦ .
(٢) السبكي - طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ صفحة ٢٦٣ .

وطريق القلب هو طريق الصوفية وامام الحرمين قد اشتغل بالتصوف . والتصوف في ذلك العصر لم يكن غير اتباع الكتاب والسنة ، فيكون طريق السلف ما هو الا التصوف الذي ينتهي بالباحث الى التحقق بالذات العلية .

وليس معنى هذا أن الامام يستنكر « الكلام » وانما يرى فيه وسيلة ، ان كانت تشفى غليل بعض النفوس ، قالها لا تشفى غليل بعض النفوس الأخرى . فعلم الكلام له قيمته طالما انه يوصل الى اثبات وجود إله منزّه عن صفات الافتقار ، ولكن الامام يفضل عليه التصوف لأنه يرغب في التحقق بالذات العلية . فالامام اذن كان متكلماً في مذهبه ، متصوفاً في حياته .

فاذا كانت هذه هي حال امام الحرمين فلا يبعد ، والأمر كذلك ، أن يكون الامام الغزالي وهو الذي تتلمذ على امام الحرمين مدة ليست بالقصيرة أن يكون قد تأثر باستاذة . فخصّاض في العلوم كلها ، وأنزل جميع الطرق منزلة البحث والتمحيص ، ثم خرج من كل ذلك بأن التصوف هو العلم الموصل الى الحقيقة ، وأنه لا طائل في الفلسفة أو الكلام ، وتكون النهضة التي نهضها الامام الغزالي بالعلوم الاسلامية ترجع في أصلها الى أستاذه الامام الجويني ، امام الحرمين .

المراجع

١ - المراجع العربية

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - الكتاب المقدس « العهد القديم ، والعهد الجديد » .
- ٣ - ابن الأثير .
- كتاب الكامل في التاريخ تأليف الشيخ العلامة عز الدين
أبى الحسن على بن أبى الكرم بن محمد بن عبد الكريم
ابن عبد الواحد الشيبانى المعروف بابن الأثير - طبعة
مدينة ليدن - مطبعة بريل سنة ١٩٦٤ م .
- ٤ - ابن الأمير .
- كتاب الكامل في اختصار الشامل - مخطوطة برقم ١٨٨
بمعهد احياء المخطوطات القديمة بجامعة الدول العربية .
- ٥ - ابن تفرى بردى .
- كتاب النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة - طبعة
دار الكتب المصرية بالقاهرة .
- ٦ - ابن تيمية .
- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح .
- منهاج السنة النبوية بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم
- طبعة القاهرة ج ١ ، ج ٢ .

- ٧ - ابن الجوزى
المنتظم فى تاريخ الملوك والامم - الطبعة الاولى بمطبعة
دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد سنة ١٣٥٩ هـ بالهند.
- ٨ - ابن حزم الاندلسى
الفصل فى الملل والنحل - طبعة القاهرة .
- ٩ - ابن خرداذبة
كتاب المسالك والممالك - طبعة ليدن ١٣٠٦ هـ .
- ١٠ - ابن خلدون
- المقدمة - طبعة القاهرة .
- كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم
والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الاكبر - القاهرة
سنة ١٩٠٤ م .
- ١١ - ابن خلكان
وفيات الاعيان - مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة
سنة ١٩٤٨ م .
- ١٢ - ابن السبكى .
طبقات الشافعية الكبرى - طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ .
- ١٣ - ابن سينا .
تحصيل السعادة - تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات -
طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨ م .
عيون الحكمة - رسالة الطبيعات - طبعة بمباى بالهند
سنة ١٩٣٦ م .

- ١٤ - ابن عبد البر .
كتاب مختصر جامع بيان العلم وفضله - طبعة القاهرة .
- ١٥ - ابن عساكر .
تبيين كذب المفتري - طبعة التوفيق بدمشق سنة ١٣٤٧ هـ
- ١٦ - ابن العماد الحنبلى .
شذرات الذهب فى أخبار من ذهب - مكتبة القلدى
بالقاهرة سنة ١٣٥٠ هـ .
- ١٧ - ابن فرحون .
الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب - طبعة
القاهرة سنة ١٣٥١ هـ .
- ١٨ - ابن فضل الله العمرى .
مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار - مصور فوتوغرافى
بدار الكتب المصرية بالقاهرة برقم ٥٥٩ معارف عامة وهو
من ٢٧ جزء ولم يطبع منه الا الجزء الأول .
- ١٩ - ابن كثير .
البداية والنهاية - طبعة القاهرة سنة ١٩٣٢ م .
- ٢٠ - ابن منظور .
لسان العرب - المطبعة الأميرية ببولاق القاهرة ١٣٠٥ هـ .
- ٢١ - ابن النديم .
الفهرست - طبعة لبسك بأوربة سنة ١٨٧١ م .
- ٢٢ - أبو البقاء .
كليات أبى البقاء .

- ٢٣ - أبو الحسن الأشعري .
 - مقالات الاسلاميين - طبعة القاهرة .
 - كتاب اللمع - طبعة القاهرة .
 - الإبانة في أصول الديانة - طبعة القاهرة .
- ٢٤ - أبو الفدا .
 المختصر في أخبار البشر - المطبعة الحسينية المصرية
 بالقاهرة سنة ١٣٤٥ هـ .
- ٢٥ - أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي .
 - المدارك في ترتيب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك -
 مخطوطة بدار الكتب المصرية .
- ٢٦ - أحمد أمين .
 - كتاب فجر الاسلام - طبعة القاهرة .
 - كتاب ضحى الاسلام - طبعة القاهرة .
 - كتاب ظهر الاسلام - طبعة القاهرة .
- ٢٧ - آدم سميث
 الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجرى .
 ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده .
- ٢٨ - الاصطخرى .
 - كتاب مسالك الممالك - طبعة ليدن بأوربة ١٩٢٧ م .
- ٢٩ - الباخرزى .
 دمية القصر وعصرة أهل العصر - طبعة المطبعة العلمية
 بحلب .

- ٣٠ - الباقلانى .
- كتاب التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والقرامطة والخوارج والمعتزلة طبعة القاهرة سنة ١٩٤٧ م .
- تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة والدكتور محمود محمد الخضرى وقد طبع هذا المصنف أخيرا فى بيروت بتحقيق الأب مكارثى .
- ٣١ - البشارى المقدسى .
- كتاب أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم - طبعة ليدن ١٨٧٧ م .
- ٣٢ - المعلم بطرس البستاني .
- محيط المحيط - طبعة بيروت .
- ٣٣ - البكرى .
- كتاب معجم ما استعجم - طبعة القاهرة سنة ١٩٤٥ .
- ٣٤ - الدكتور بنيس .
- مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة سنة ١٩٤٦ م .
- ٣٥ - البيهقى .
- تاريخ حكماء الاسلام - مخطوطة برقم ٣٦٦ تاريخ - بدار الكتب المصرية ومطبوع بعنوان تنمة صوان الحكمة تحقيق الأستاذ محمد شفيع - طبعة لاهور سنة ١٣٥٠ هـ .
- ٣٦ - الجرجانى .
- التعريفات - طبعة استانبول ١٣٢٧ هـ .

٣٧ - الخوانسارى .

- روضات الجنات .

٣٨ - جرجى زيدان .

كتاب تاريخ التمدن الاسلامى .

٣٩ - جولد زيهى .

- العقيدة والشريعة فى الاسلام - طبعة القاهرة .

ترجمة الدكتور محمد يوسف مرسى .

والدكتور على حسن عبد القادر .

والأستاذ عبد العزيز عبد الخالق .

الطبعة الثانية بالقاهرة .

وقد علق على هذا المصنف الشيخ محمد الفزالى ونشر

تعليقه فى « سلسلة الثقافة الاسلامية » (العدد الخامس

عشر) ، التى يصدرها الأستاذ محمد عبد الله السمان .

٤٠ - حول لايوم .

تفصيل آيات القرآن الحكيم - طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥ م

نقله الى العربية السيد محمد فؤاد عبد الباقي .

٤١ - حاجى خليفة .

كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون - طبعة الاستانة .

٤٢ - الحافظ ابن رشيد الأندلسى .

رحلة ابن رشيد - مصور فوتوغرافى برقم ٢٣٧٦ ط .

بدار الكتب المصرية بالقاهرة .

- ٤٣ - الخوارزمي .
مفيد العلوم ومبيد الهموم - طبعة المطبعة الشرفية بالقاهرة
سنة ١٣٢٨ هـ .
- ٤٤ - الخياط .
كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد - طبعة
القاهرة سنة ١٩٢٥ م .
- ٤٥ - دائرة المعارف الاسلامية - طبع القاهرة .
- ٤٦ - دائرة المعارف للبستاني - طبع بيروت .
- ٤٧ - دائرة المعارف لفريد وجدي - طبع القاهرة .
- ٤٨ - الذهبي .
- كتاب سير أعلام النبلاء - طبعة دار المعارف بالقاهرة
سنة ١٩٥٥ .
- كتاب تاريخ الاسلام - مطبعة القدسي سنة ١٣٦٧ هـ .
- ٤٩ - الزبيدي .
تاج العروس من جواهر القاموس - طبعة القاهرة .
- ٥٠ - الزركلي .
- كتاب الأعلام - طبعة القاهرة ١٩٢٧ م .
- ٥١ - الدكتور زكي مبارك .
الأخلاق عند الغزالي - طبعة القاهرة .
- ٥٢ - الزمخشري .
- كتاب الجبال والامكنة والمياه - طبعة مدينة ليدن بأوربة
سنة ١٨٥٥ م .

- ٥٣ - السمعاني .
كتاب الأنساب - طبع زنكفرافى بالحجر عن أصله المخطوط .
طبعة مدينة ليدن بأوربة سنة ١٩١٢ م .
- ٥٤ - الأستاذ سيد أحمد صقر .
تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (شرح وتحقيق) طبعة
القاهرة سنة ١٩٥٤ .
- ٥٥ - السيوطى .
صون الكلام - طبعة القاهرة نشره الدكتور على سامى
النشار .
- ٥٦ - الشعرانى .
كتاب اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر طبعة
القاهرة سنة ١٣٥١ هـ .
- ٥٧ - الشهرزورى .
نزهة الأرواح - مصور فوتوغرافى بالمكتبة العامة بجامعة
القاهرة .
- ٥٨ - الشهرستانى .
الملل والنحل - طبعة القاهرة .
- ٥٩ - عبد الملك الجوينى .
« لمع الأدلة فى إقواعد عقائد أهل السنة والجماعة » وهى
رسالة حققتها كاتبة هذه السطور وهى تحت الطبع .
- العقيدة النظامية - تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى -
طبعة القاهرة .

ولهذا المصنف طبعة أخرى نشرت بالقاهرة بتحقيق
المستشرق الألماني كلويثر .

– الشامل في أصول الدين – صورة فوتوغرافية بدار الكتب
المصرية وقد طبع جزء منه بالقاهرة بإشراف المستشرق
الألماني كلويثر .

– الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد – طبعة القاهرة
سنة ١٩٥٠ م تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى .
والسيد عبد المنعم عبد الحميد .

– البرهان في أصول الفقه – مخطوطة بدار الكتب المصرية .
– كتاب المجتهدين – مخطوطة بمعهد أحياء المخطوطات
القديمة بجامعة الدول العربية برقم ١٢٣٧/٢ فيلم .

– كتاب « الورقات » – طبعة القاهرة .
– كتاب « غياث الأمم في التياث الظلم » . مخطوطة بدار الكتب
المصرية برقم ٨ (اجتماع تيمور) .

– كتاب « شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل
من التبديل » نسخة مصورة بمعهد أحياء المخطوطات
القديمة بجامعة الدول العربية برقم ١٥٩ فيلم .

– « مسائل عبد الحق الصقلي وأجوبتها للإمام أبي المعالي »
مخطوطة برقم ١١ ش فقه مالكي .

– « نهاية المطلب في دراية المذهب » . مخطوطة بدار الكتب
المصرية من عدة نسخ .

– « مناظرة في الاجتهاد في القبلة » وردت في كتاب طبقات
الشافعية الكبرى للسبكي ج ٣ ص ٢٧٥ .

— مناظرة في « زواج الفكر » نشرت أيضا في كتاب طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ج ٣ ص ٢٧٨ .

— « الكافية في الجدل » — نسخة مصورة عن نسخة مكتبة الأزهر الشريف المخطوطة وتوجد بمعهد أحياء المخطوطات القديمة بجامعة الدول العربية — وتقوم بتحقيقها كاتبة هذه السطور .

٦٠ — على باشا مبارك .

الخطط التوفيقية الجديدة — طبعة القاهرة سنة ١٣٠٦ هـ .

٦١ — الفزالي .

— معيار العلم — طبعة القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .

— ميزان العلم — طبعة باريس سنة ١٩٤٥ م .

٦٢ — فهرس معهد أحياء المخطوطات القديمة بجامعة الدول العربية طبعة القاهرة ١٩٥٤ م .

٦٣ — القشيري .

الرسالة القشيرية طبعة القاهرة ١٣٤٦ هـ .

٦٤ — القرطبي .

الجامع لأحكام القرآن — طبعة دار الكتب بالقاهرة .

٦٥ — القرمانى .

كتاب أخبار الدول وآثار الأول .

بهامش كتاب الكامل لابن الأثير .

٦٦ — القزويني .

كتاب آثار البلاد وأخبار العباد .

- ٦٧ - القفطى .
اخبار العلماء بأخبار الحكماء - طبعة القاهرة .
- ٦٨ - مجد الدين الفيروزابادى .
القاموس المحيط - طبعة القاهرة .
- ٦٩ - الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة .
ابراهيم النظام - طبعة القاهرة .
- ٧٠ - الدكتور محمد مصطفى حلمى .
الحياة الروحية فى الاسلام - طبعة القاهرة .
- ٧١ - الدكتور محمود قاسم .
- مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد - تقديم وتحقيق
طبعة القاهرة .
- الفيلسوف المفترى عليه - ابن رشد - طبعة القاهرة .
- ٧٢ - المسعودى .
كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر - طبعة القاهرة
سنة ١٣٤٦ هـ .
- ٧٣ - الدكتور على سامى النشار .
« نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » القاهرة (الطبعة
الثالثة) .
- ٧٤ - ناصر خسرو .
نقله الى العربية الدكتور يحيى الخشاب طبعة القاهرة
سنة ١٩٤٥ م .

- ٧٥ - نعمان خير الدين بن محمود الألوسي .
جلاء العينين في محاكمة الأحمد بن - طبعة القاهرة .
- ٧٦ - ياقوت .
كتاب معجم البلدان - طبعة القاهرة .
- ٧٧ - اليزدي .
الحكاية السلجوقية .
- ٧٨ - الدكتور يوسف كرم .
- تاريخ الفلسفة اليونانية - طبعة القاهرة .

ب - المراجع الأجنبية

- Anawat, M.M. = La Place du Kalam dans L'organisation du Savoir. 1944.
- Bell, R.: Introduction to the Qur'an. Edinburgh 1953.
- Bergh (Averroes): The Incoherence of the Incoherence. E.J.W. Cebb. Memorial, new series XIX 1954.
- De Boer. T.J: The history of Philosophy in Islam. London 1933.
- Brockelmann: Geschichte der arabischen Literatur, 5.vols., Leiden, 1937-49.
- Browne, E.G.: Literary History of Persia. London 1906.
- Copleston, F.: A History of philosophy. vol.I, Norwich, 1946.
- Elder: A commentary on the Creed of Islam. New York, 1950.
- — : The conception of the University in early Islam. M.W. 17 (1927)
- Encyclopeadia of Islam. Leyden 1913.
- Encyclopeadia of Religions and Ethics, Edinburgh. 1908.
- Encyclopeadia, The Universal Jewish.
- Frank.: Dictionnaire des sceinces philosophiques
- Gardet, L, and: Introduction à la théologie musulmane Anawat, M.M. Paris. 1948.
- Gibb, H.A.R.: The structure of Religious thought in Islam. M.W., 1948.

Gibb and Kramers: Shorter encyclopaedia of Islam
(Leiden 1953)

Ikbal : The Reconstruction of Religious thought in Islam.
Oxford 1934. '

Gabre, : F. La Notion de la Ma'rifa chez Chazali-Beyrouth,
1958.

— — : La Notion de la certitude selon Ghazali Paris
1958.

Klopfer, Helmut: Das Dogma Des Imam al-Haramain
al-Djuwaini und sein werk, al-,Aqidat an-Nizamiyya.
Cairo 1958.

Lalande: Vocabulaire technique et critique de la Philosophie.
Paris 1928. 1932.

Lane: Arabic-English Lexicon. London 1863.

Lewin, B.: La notion de Muhdath dans le Kalam et dans
la Philosophie orientale. Succana 1954.

Leon, Gautier: Introduction a' l'étude de la philosophie
musulmane. Paris 1928.

Macdonald: Religious Attitude and life in Islam. Chicago
1909.

— — : An Outline of the History of scholastic théology
in Islam. M.W. 15 (1925)

— — : Continuous recreation and atomic time in Muslim
Scholastic theology. Isis. 9. (1927). also in M.W.
18. (1928).

Nicholson: Literary History of the Arabs. Cambridge
1930.

Radhakrishnam: History of Philosophy Eastern and Western.
London 1953.

— — : **East and West: Some Reflections**, London 1955.
Sweetman.: Islam and christian théology Part I,vol I.
London 1945 Vol II, London 1947.

Schoun, F.: The Nature and Arguments of Faith I.Q. 2
(1955).

Stage: Critical History of Greek Philosophy. London, 1941.

Tritton, A.S.: Muslim Théology. London 1947

— — : **Théory of Knowledge on early Muslim Theology.**

— — : **Woolner Commen** 1940.

— — : **Foreign Influences on Muslim theology,**
B.S.O.A.S., 10 (1940-42).

Watt, W. Montgomery.: The Faith and Practice of al-
Ghazali London 1953.

— — : **Muhammad at Mecca-Oxford** 1953.

— — : **Muhammad at Medina-Oxford** 1956.

— — : **The authenticity of the works attributed to al-**
Ghazali, in J.R.A.S. april 1952.

— — : **A Forgery in al-Gazali's Mishkat.in J.R.A.S.**
April 1949.

— — : **The condemnation of the Sources of Banu Qur-**
ayzah. A study in the Sources of the Sirah. M.W. 42(1932)

— — : **Some Muslim discussions of anthropomorphism.**
Gh. asg. or see trans. 13. (1944.49)

- — : The Reality of God-London 1957.
- — : Freewill and Predistination in early Islam, London. 1948.
- Walzer, R. — : New light on the Arabic translation of Aristotlein oriens, VI (1953)
- — : Islamic Philosophy, in History of Philosophy Eastern and western, ed, ly Radhakrishnam, Vol II
- — : Galen on Jews and Chyistians, London. 1949.

فهرس

الصفحة

مقدمة

٣

القسم الأول امام الحرمين

الفصل الأول	: سيرته	١١
الفصل الثانى	: انتاجه	٥٩

القسم الثانى الجوينى المتكلم

الفصل الثالث	: فى التمهيد لمذهبه فى الحدوث	١٢٣
الفصل الرابع	: الجوينى فى المعرفة	١٣٥
الفصل الخامس	: الجوينى وأهل الحق	١٥١
الفصل السادس	: الجوينى واثبات الحدوث على طريقته	
	الخاصة	١٨٦
الفصل السابع	: الجوينى بين الكلام والتصوف	١٩٣
المراجع : -		

أ - المراجع العربية	٢١٣
ب - المراجع الاجنبية	٢٢٥

